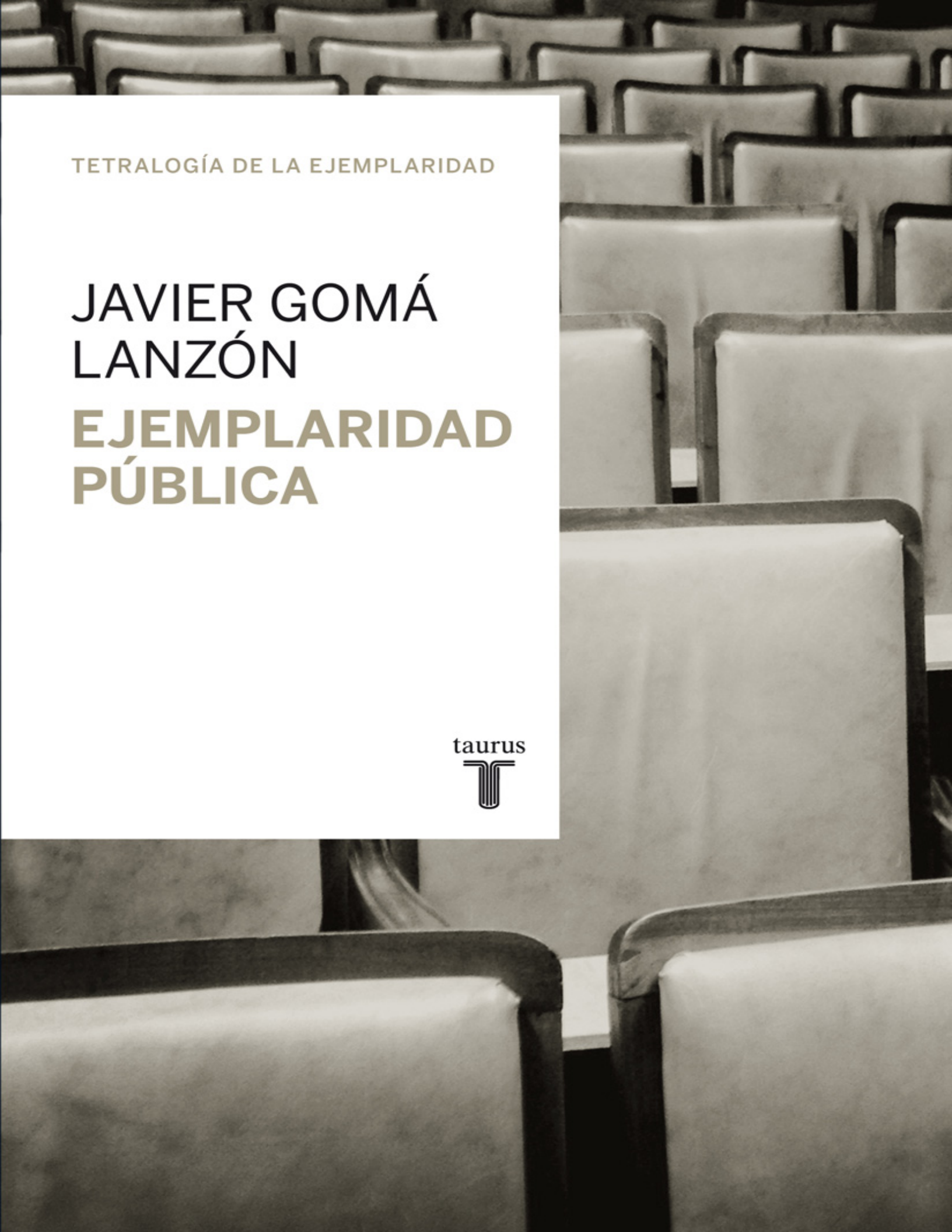
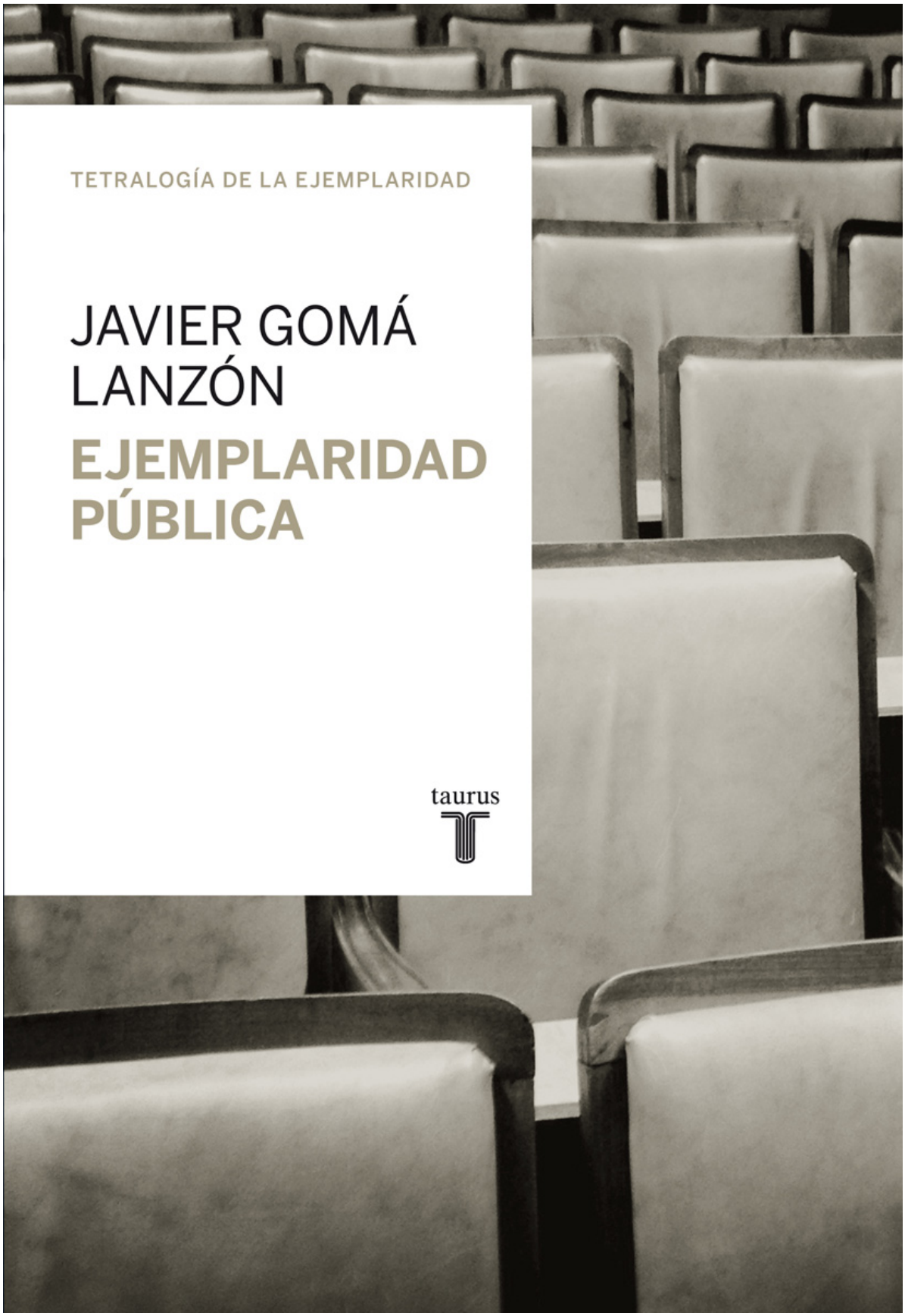


TETRALOGÍA DE LA EJEMPLARIDAD

JAVIER GOMÁ LANZÓN

EJEMPLARIDAD PÚBLICA

taurus



TETRALOGÍA DE LA EJEMPLARIDAD

JAVIER GOMÁ LANZÓN

EJEMPLARIDAD PÚBLICA

taurus

Javier Gomá Lanzón

Ejemplaridad pública

taurusminor

La pregunta con la que Julio Cortázar inicia *Rayuela* («¿Encontraría a la Maga?») se la esperaría uno más bien en el momento de mayor clímax de una novela, en su mitad más o menos, cuando han sido presentados los personajes, han entrado en conflicto y la intriga sobre sus destinos se apodera del lector anhelante. Él, en cambio, la pone atrevidamente al principio, abriendo una de las dos lecturas posibles de su libro, y yo me inspiro en ese donaire para hacer lo propio con el mío y formular sin más miramientos lo que, tomando prestada la expresión de un título de Pardo Bazán, es hoy, a mi juicio, la *«cuestión palpitante»*.

Y la cuestión es ésta: la lucha por la liberación individual reñida por el hombre occidental durante los últimos tres siglos no ha tenido como consecuencia todavía su emancipación moral. Ha sido una causa dignísima esa pelea contra la opresión, la coacción y el despotismo ideológico que gravitaban sobre el yo, porque gracias a ella se ha ensanchado inmensa y dichosamente la esfera de la libertad individual. Un nuevo yo moderno, que había tomado consciencia de sí mismo, reclamaba sus derechos y, no sin esfuerzo, ha obtenido las garantías jurídicas y culturales que necesitaba. En nuestra época se ha consumado en una alta proporción el ideal de una civilización no represora. No digo, naturalmente, que no persistan represiones de todo género en nuestras sociedades, algunas muy graves, aún pendientes de remover, sino que la cultura vigente y la opinión pública mayoritaria las consideran ya ilegítimas: los poderes tienen capacidad para violar la libertad individual y de hecho lo hacen mil veces al día, pero ya no sin envilecerse ni desprestigiarse. En este sentido, la victoria está asegurada y es vano todo ese verboso discurso de guerra contra el tirano cuando éste hace años que yace sepultado bajo dos metros de tierra.

Ahora bien, la ampliación de la esfera de la libertad no garantiza un uso cívico de esa libertad ampliada. Abusamos, con sobrado énfasis, del lenguaje de la liberación cuando lo que urge es preparar las condiciones culturales y éticas para la emancipación personal. Basta abrir los ojos para contemplar el espectáculo de una liberación masiva de individualidades no

emancipadas que ha redundado últimamente en el interesantísimo fenómeno, original de nuestro tiempo, de la vulgaridad. Llamo vulgaridad a la categoría que otorga valor cultural a la libre manifestación de la espontaneidad estético-instintiva del yo. Y su originalidad histórica consiste en conceder a esa exteriorización de la espontaneidad no refinada, directa, elemental, sin mediaciones, de un yo no civilizado, el mismo derecho a existir y ser manifestadas públicamente que los más elevados, selectos y codificados productos culturales, y ello por nacer, unos y otros, de subjetividades que comparten exactamente la misma dignidad. Este libro razona sobre la verdad, belleza y justicia de la vulgaridad, sólidamente instalada en nuestra cultura, y reclama para ella un respeto como emanación genuina de la igualdad. Se ha constituido por derecho propio en la categoría político-cultural capital de nuestro tiempo, con relación a la cual habrá de plantearse en el futuro toda propuesta civilizatoria que pretenda ser realista.

Sin embargo, la vulgaridad ha de ser tomada como un punto de partida, no como el puerto de arribada. Respetable por la justicia igualitaria que la hace posible, la vulgaridad puede ser también, desde la perspectiva de la libertad, una forma no cívica de ejercitarla, una forma, en fin, de barbarie. Imposible edificar una cultura sobre las arenas movedizas de la vulgaridad, ningún proyecto ético colectivo es sostenible si está basado en la barbarie de ciudadanos liberados pero no emancipados, personalidades incompletas, no evolucionadas, instintivamente autoafirmadas y desinhibidas del deber. De ahí la oportunidad de un programa de reforma de la vulgaridad como el que se propone en este libro. Si a alguien le parece ésta una idea demasiado ingenua, le diré que acierta más de lo que cree, porque he hecho de la ingenuidad mi método filosófico.[1]

Tanta lucidez como la pródiga Fortuna ha repartido por todos los entendimientos —el más simple de ellos es hoy un cínico filósofo de la sospecha, sutil crítico de las ideologías, debelador de tradiciones metafísicas milenarias y osado deconstructivista— corre el riesgo de ser paralizante para el hombre y de mineralizar aquello que toca, como una alquimia inversa que convirtiera el oro en carbón. Donde Kant admiraba el cielo estrellado sobre sí y la ley moral dentro de sí, en su conocida sentencia, hoy sólo somos capaces de ver, en el espacio exterior, una monótona inmensidad de materia inerte y, en lo íntimo de la psique humana, perversos instintos y pulsiones destructivas. Las genealogías, las

arqueologías y las etimologías —tres de las modalidades de la lucidez postmoderna— nos han enseñado el oculto origen de todos los saberes y la ilegitimidad de todos los poderes, los mezquinos condicionantes de los deseos y de los sentimientos del hombre, las turbias motivaciones de su comportamiento, y los injustos presupuestos ideológicos de las culturas. Nos han hecho más conscientes y más libres —¡eterno tributo de homenaje por ello!— pero han dejado sin resolver la cuestión palpitante antes referida, que se resume en la reforma de la vulgaridad y a la que sólo se llega atravesando un poco ingenuamente la nube luminosa del escepticismo, el relativismo y el pluralismo que la lucidez trae consigo.

Desde una cierta perspectiva, es una especie de milagro que el hombre acepte reformar su vulgaridad de origen y asuma las consecuencias morales de su «urbanización», pues conlleva inhibir sus instintos, aplazar la gratificación inmediata de sus deseos y enajenar su libertad. Pero en eso consiste la emancipación moral, en pasar de una ociosidad subvencionada, típica de la minoría de edad, a experimentar la doble especialización de la vida madura, la del corazón y la del trabajo, fundar una casa y desarrollar un oficio al servicio de la comunidad. No se trata sólo de socializarse para ser responsable y productivo en hijos y obras, siendo esto importante, sino de hallar en ese proceso de socialización el único camino para una individualidad más auténtica. Muchos tienen casa y trabajo, pero los sienten como un estorbo tan necesario para subsistir, consumir y relacionarse como, en el fondo, molesto y castrante para el individuo, hallando las fuentes de su identidad y de su autorrealización subjetiva en el sueño de una adolescencia prolongada, libre y sin angustia, en estado de eterna autoposesión. Es mucho más difícil y más delicado —y más infrecuente— el refinamiento de esas personalidades evolucionadas que se han emancipado de sí mismas por haber culminado con éxito el proceso de socio-individuación personal.

Durante largos siglos, el menor de edad que se hallaba en fase de formación consentía en adecuar su estilo de vida a los requerimientos sociales compelido por la presión irresistible de un complejo de factores que conspiraban para obrar en un yo indefenso y dócil esa transformación. El principio de autoridad, clave de bóveda de las sociedades desde los tiempos prehistóricos, hacía residir el monopolio de derecho, legitimidad y prestigio en determinados ciudadanos adultos —el padre, el profesional, el maestro, el sacerdote, etcétera— con poder ilimitado para modelar la

conducta de la juventud y reprimir su potencial resistencia. Colaboraban también las «buenas costumbres» sociales, consagradas por la tradición, que conducían al yo hacia la virtud con gran economía de esfuerzo y emancipaban masivamente a la ciudadanía. Creencias colectivas, en especial la religión y el patriotismo, suministraban un fundamento ideológico a la socialización consuetudinaria. Por último, la *paideia* premoderna favorecía en general una idea de hombre que encontraba sentido a su vida y una posición en el mundo formando parte de un todo cósmico y social que le trascendía. Salirse de ese esquema equivalía a desafiar la autoridad, desviarse de las venerables costumbres, cargar con la tacha de ateo y antipatriota, y perderse en una angustiosa tierra de nadie.

Con el Romanticismo, el yo súbitamente se descubre como totalidad subjetiva y ya no se deja asimilar, como antes, a una función social. Entonces cuajó un concepto de subjetividad que se identifica con la extravagancia (Stuart Mill) —libertad sin límites, originalidad, espontaneidad, rebeldía y exaltación de la diferencia— y que, aunque claramente inadecuado para los fines civilizatorios, se ha generalizado en nuestra época como forma canónica de autoconciencia subjetiva. Además, el subjetivismo se arregló una moral que protegía su autonomía inviolable de toda interferencia y que, confiando el ejercicio de la libertad a las preferencias y opciones de cada uno, ha desembocado en la notoria ausencia contemporánea de cualquier atisbo de moral privada prescriptiva. La crítica nihilista, a partir de fines del XIX, ha deslegitimado las costumbres y creencias colectivas y ha precipitado el proceso de secularización. Los movimientos contraculturales de los sesenta del pasado siglo han derribado para siempre el sacrosanto principio de autoridad, que funcionaba como eje en torno al cual giraba toda la rueda social.

El resultado ha sido que hemos renunciado a los tradicionales vehículos de socialización del yo sin haberlos sustituido por otros nuevos. Cabe plantearse con toda seriedad si, en la opción esencial entre civilización y barbarie que se agita en lo profundo de la conciencia de todo ciudadano, estos limitados presupuestos intramundanos y seculares, sin la ayuda del poder movilizador de las antiguas ideologías, serán por sí solos suficientes para hacerle sentir el deber y para inclinar su corazón hacia la civilizada autolimitación de sus deseos. Los nuevos instrumentos de socialización únicamente podrán en el futuro intentar promover la virtud con una

motivación de naturaleza cívica. Y la cuestión palpitante asume ahora la siguiente forma interrogativa: ¿qué puede ofrecer esta civilización para retener, refinar o sublimar las inclinaciones estético-instintivas del yo cuando se ha renunciado a la religión y el patriotismo y a las antiguas creencias colectivas? ¿Qué civiliza al yo, qué lo socializa, qué le hace virtuoso en una sociedad secularizada? ¿Es realmente viable una civilización con pretensiones de permanencia que, tras la muerte de Dios, trata de edificarse exclusivamente sobre la vulgaridad de sus miembros? ¿Qué razones pueden resultar de verdad hoy convincentes al yo para que acepte una cierta dosis de «urbanidad» y haga propias las limitaciones y alienaciones inherentes a una civilizada vida en común renunciando a sus pulsiones antisociales, bárbaras quizá en un sentido, pero suyas, auténticas y espontáneas? En suma, ¿por qué la civilización y no la barbarie?

En puntual contestación a las anteriores preguntas, este libro propone una teoría cultural de la ejemplaridad. Teniendo en cuenta lo ya dicho, sólo podrá ser una ejemplaridad persuasiva, no autoritaria, que, involucrando todas las dimensiones de la persona, incluida la privada, promueva una reforma de su estilo de vida y que, finalmente, pueda llegar a ser la fuente y el origen de nuevas costumbres cívicas, articuladoras de la vida social. A una ejemplaridad así pensada, que lleva en su seno la pretensión de universalidad, sólo será receptivo el hombre si antes ha revisado una representación de la subjetividad como extravagancia heredada del Romanticismo y por ello este libro se esfuerza por sustituirla por otra anclada en la experiencia general y común de todas las personas, la del universal vivir y envejecer.

Quizá no haya negocio más difícil que el de ser contemporáneo. La contemporaneidad pende hoy, a mi juicio, de dos experiencias esenciales, una metafísica y otra moral, que, en rigor, corresponden exclusivamente al espíritu de nuestro tiempo: la finitud y la igualdad. La finitud significa la aceptación gozosa de la ausencia de un fundamento onto-teológico, absoluto y trascendente, para la cultura, una de cuyas manifestaciones es la secularización general del mundo moderno, así como la reconciliación con lo meramente contingente, autorreferencial, histórico, instersubjetivo y consensuado de nuestra condición humana, si bien no por ello menos consistente y firme. La igualdad, por su parte, es el principio en virtud del cual los hombres se reconocen entre sí la misma dignidad «por igual» y

estiman indigna e injusta toda forma de aristocratismo. Así como la onto-teología y el aristocratismo formaron durante siglos una aleación casi indestructible, como dos siameses inseparables, ahora finitud e igualdad acuerdan una nueva alianza de fabulosas consecuencias, pues del beso de ambas ha nacido la democracia, entendida aquí precisamente como el ensayo colectivo de una civilización igualitaria sobre bases finitas, un experimento histórico y sin precedentes que la humanidad está realizando en la actualidad, en medio de grandes incertidumbres, sin modelos en el pasado que le sirvan de guía.

Sólo una ejemplaridad genuinamente contemporánea podrá valer y ser eficaz como ideal civilizatorio. Y para ser contemporánea habrá de ser, conforme a lo expuesto, democrática, y esto equivale a decir finito-igualitaria. La ejemplaridad ha estado vinculada históricamente a la desigualdad porque ha permanecido secuestrada por el aristocratismo que ha sido ley en las sociedades muy jerarquizadas desde sus orígenes hasta el presente. Este libro debe, por consiguiente, demostrar la posibilidad de una ejemplaridad igualitaria, que nace de la red de influencias mutuas en la que todo yo reside y vive. Y, como extremo próximo al anterior pero diferenciable, habrá de probar también que el contenido de la ejemplaridad, lo que haya que admirarse de ejemplar en una determinada época, no lo provee, como en la época de onto-teología, una supuesta tabla intemporal e inmutable de valores o bienes, revelada por los dioses o inscritos en el libro eterno de la naturaleza, sino que, por el contrario, es en su mayor parte producto del consenso de una comunidad histórica finita, la que, en una sociedad dada, forman los hombres dotados de buen gusto.

Este libro está machihembrado con los dos anteriores míos, *Imitación y experiencia* y *Aquiles en el gineceo, o aprender a ser mortal*, con los que forma una «trilogía de la experiencia de la vida». *Imitación y experiencia*, tras una larga indagación histórica forzada por la necesidad de recuperar una olvidada tradición intelectual, hacía una exposición abstracta de los principios generales del ejemplo y del modo como lo hallamos y lo imitamos en la experiencia. *Aquiles en el gineceo* exprimía la enigmática verdad del mito para narrar los estadios en el camino —cruento y dramático — de elevación de un hombre a la objetividad del ejemplo. *Ejemplaridad pública* recupera la perspectiva objetiva sobre la ejemplaridad adoptada en el primer libro pero a partir de la decisiva entrada, que analiza el segundo,

del gran héroe griego al escenario de la polis, reino de la finitud y la igualdad. La polis finito-igualitaria, presentada allí de una manera intemporal, asume en el mundo contemporáneo la forma política de la democracia, y los miembros de ella que, a diferencia de Aquiles, no han evolucionado desde el estadio estético al ético, se asimilan a ciudadanos de vulgar estilo de vida.

Los tres títulos responden al mismo nudo de intuiciones y, aunque monografías de lectura independiente y aun de distinto estilo, tono y composición, comoquiera que reflejan parcialmente una misma imagen del mundo, que es la que soñó el autor una tarde sentado a la sombra de un tamarindo, el prurito sistemático me desazona sin cesar y me induce, en el desarrollo del argumento, a la autocita en un número superior a lo que recomienda la cortesía, por lo que he de pedir excusas.[2]

«Casarse por segunda vez es el triunfo de la esperanza sobre la experiencia», escribió en cierta ocasión Samuel Johnson con un ingenio que anticipa el de Oscar Wilde. Cuando por vez primera leí esta frase, donde se juzga un comportamiento por la diferente proporción de experiencia y esperanza que lo motiva, se me hizo evidente que mi pensamiento daba siempre vueltas a la combinación, en la estructura y organización de lo real, de esas dos fuerzas hondamente humanas de desigual intensidad, y que en el fondo todo mi afán filosófico era tratar de enunciar un teorema de equilibrio entre ellas. Sin salirse de los confines intramundanos de la experiencia de la vida, ya encontramos ese equilibrio en cada una de las entregas de la trilogía.[3] Se dice en ella, en síntesis, que tiene experiencia de la vida quien desarrolla un genuino arte para administrar sus esperanzas mientras envejece manteniéndolas en su punto justo de estabilidad, sin ceder a la presunción ni a la desesperación, y ajustando sus expectativas a los límites dados. Concebimos un prometedor ideal y lo imitamos con la esperanza de asemejarnos a él, pero con el tiempo experimentamos los límites de la vida y constatamos una desemejanza aún mayor que nos distancia. A diferencia de lo que ocurre con ese enamorado contumaz evocado por el doctor Johnson, la vida certifica, en la biografía de cada uno, la victoria final de la limitación sobre la imitación y de la experiencia sobre la esperanza, y entonces la promesa que nos alentaba al principio da paso a una nostalgia fundamental y constitutiva en el hombre.

Pero cabe preguntarse si es racional, prudente, incluso honesto, pensar en una victoria inversa. *Necesario pero imposible, o ¿qué podemos esperar*? abordará por primera vez, tras haber sido suspendida en los escritos anteriores, la problemática interrogación por un Dios que reclama haberse reservado «el regalo de la síntesis» aduciendo unos títulos cuya validez habrá de examinarse. La experiencia de la vida, decimos, nos enseña un teorema sobre la realidad y sobre nuestra dinámica posición en ella que desemboca, a la postre, en la negatividad radical y absoluta de la muerte individual apenas compensada por la positividad sólo relativa del ejemplo póstumo legado a los supervivientes como imagen de toda una vida. El saldo existencial conclusivo concerniente a la nostalgia como estado constitutivo del hombre dentro del mundo de nuestra experiencia, que revela a éste su propia impotencia y le enseña a sentirse «deudor insolvente del infinito» (Shakespeare), se modula con la hipótesis de una esperanza que va más allá de toda experiencia, siempre sobre el presupuesto de la inmutable condición mortal del hombre, toda vez que nunca esa esperanza lo sería de una inmortalidad o de una eternidad adquirida por derecho, sino sólo de una mortalidad que no cesaría por la corrupción de nuestro soporte corporal.

Karl Barth, el gran teólogo evangélico, distinguió en varios lugares de su amplia obra entre el Dios de la religión y el Dios de la fe. El primero es una representación sublimada que produce el hombre para coronar y redondear el círculo de su experiencia y que Ludwig Feuerbach desenmascara con acierto como pura proyección antropológica: conocer ese Dios es conocerse. En la experiencia de la vida verdaderamente no hay Dios y por eso la trilogía de la experiencia está de acuerdo con Feuerbach y Barth en retirarle a esa representación sus atributos divinos. «A este Dios —dice Heidegger— el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante ese Dios. En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino».[4] Una experiencia vaciada de Dios deja espacio para el sentimiento de nostalgia de un «Dios otro» que no se experimenta pero del que se espera —contra toda esperanza— que sostenga una mortalidad indefinidamente prorrogada *post mortem*. Y así como la trilogía se plantea, en cierta manera, cómo «civilizar

la cultura», la última de las monografías proyectadas inquirirá también cómo «civilizar el infinito» y bajo qué condiciones sería aceptable para el hombre *convertir* su nostalgia en una esperanza como la descrita y hallar en cada momento de la experiencia de su vida una ocasión propicia para esa conversión.

Sobre *Ejemplaridad pública* sólo me resta añadir que, como he tenido la oportunidad de exponer muchas veces sus tesis principales en conferencias públicas, mesas redondas y seminarios,[5] este ensayo ha disfrutado de la ventaja de conocer de primera mano y por anticipado la recepción de una amplia audiencia y se ha beneficiado asimismo de los comentarios y reflexiones que algunos lectores de los capítulos prepublicados me han hecho llegar.[6] Hay, sin embargo, una dama algo anticuada para los tiempos que corren cuya opinión aún desconozco y a la que cortejo tanto como puedo: Posteridad es su nombre. A ella le dedico el libro, con rendimiento.

PRIMERA PARTE

DEMOCRACIA

I. Nihilismo y civilización

En una época en la que, como la actual, la crítica al eurocentrismo ha llegado al paroxismo, sigue resonando la *vox clamans in deserto* de Max Weber en aquel prefacio que le puso a la reunión de sus escritos sobre sociología de la religión. Él, que era buen conocedor de las culturas orientales y pionero de los estudios comparados, supo destacar la originalidad de la racionalidad de Occidente en unas luminosas páginas que gozan de justa celebridad. Weber había consumido su apasionada juventud en el estudio, al que se dedicó desde muy temprano con toda la fiereza de su indómita naturaleza; en su excesiva aplicación a la ciencia el joven alemán sublimaba una inhibida y a la postre trágica relación con su despótico padre. No logró abandonar la casa paterna hasta 1893, cuando, frisando la treintena, tras muchas dudas sobre su vocación profesional, consiguió una posición permanente en la universidad y contrajo matrimonio con su prima Marianne. Pero la elección de estado no mejoró las relaciones con el patriarca familiar sino que, por el contrario, la tensión latente fue aumentando hasta que en 1897, con toda la fuerza que acompaña el retorno de lo largamente reprimido, una tarde de visita lo expulsó teatralmente de su casa. Con tan mala suerte que sólo siete semanas después el tirano murió y su hijo, escindido entre el «desbordamiento vital y la avalancha de proezas», por una parte, y la aún más fuerte mala conciencia que le perseguía como las furias a Orestes por su impiedad filial, por otra, entró en una aguda depresión nerviosa que hubo de prolongarse seis años y durante la cual, relevado de sus obligaciones docentes, fue incapaz de emprender ninguna tarea y sobrellevó una existencia vegetativa y obnubilada.[7]

Antes de su crisis había escrito diversas monografías, relacionadas comúnmente con la cuestión agraria de la Alemania de su tiempo, gracias a las que ya entonces había ganado una prometedora notoriedad científica; pero en los más de quince años posteriores a ella, desde 1903 hasta su

fallecimiento, sólo pudo publicar artículos más o menos especializados, sin carácter sistemático, pues incluso el celebérrimo ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* salió en 1905 como artículo en una revista académica y no como libro, y lo mismo cabe decir de sus otros escritos contemporáneos sobre metodología de las ciencias sociales. Aquel antiguo anhelo de proezas se orientó, cuando retomó el dominio de sí mismo y el de sus energías creadoras, hacia dos grandes proyectos científicos. En primer lugar, su contribución a un manual de economía política que Weber, junto con otros colegas, promovió desde 1909 y que a su muerte seguía inédito. Preparó dos borradores, ambos incompletos y provisionales, para esa contribución al manual colectivo que su viuda, yuxtaponiéndolos a la diabla, publicó póstumamente con el título *Economía y sociedad*. El otro gran proyecto, mucho más avanzado y que había sido anticipado en una sucesión de artículos en la misma revista, el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, era un magno estudio que había de titularse *La ética económica de las religiones universales*. En determinado momento, decidió reelaborar todos esos trabajos parciales aparecidos en el *Archiv* y publicarlos conjuntamente bajo el rubro de *Ensayos completos sobre sociología de la religión*, previsto en cuatro volúmenes. De manera que cuando en 1920, el mismo año de su fallecimiento, publicó el primero de esos cuatro volúmenes, el único que vería la luz en vida, Weber, de 56 años, más cercano a la ancianidad que a la juventud pero con el aliento de un profeta de la Antigüedad, estaba en puridad ante su primer libro posterior a su depresión, el primero de su madurez, largamente demorado y ambicionado por él, «hombre de voluntad que anhela grandes responsabilidades», en la descripción de Marianne.

Consciente de la trascendencia de ese momento, quiso anteponerle un prefacio que diera idea de las direcciones de sus colosales investigaciones en uno y otro proyecto científico y anticipara algunos de los principales resultados de sus amplísimos estudios comparados de las culturas del mundo. Esos estudios no le habían llevado, como a otros antes y después desde Montaigne, a disolver irónicamente la singularidad de la cultura occidental en un caso más dentro de la rica variedad de pueblos y civilizaciones históricas, sino, por el contrario, a confirmarla con el más fuerte acento desde el mismo arranque de dicho prefacio, que reza así:

> De forma inevitable y justificada el hijo del mundo cultural europeo moderno tratará los problemas de la historia universal a partir de la cuestión: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que justamente en Occidente y sólo aquí aparecieran fenómenos culturales que —al menos como nos gustan representárnoslos— se encontraban en una línea de desarrollo de significado y validez *universales*?[8]

§ 1. *Le génie* de Occidente

El significado y la validez universales de los fenómenos que estudia en este texto son los de la racionalidad. Allí se centra en la descripción de los casos de racionalidad que han aparecido «justamente en Occidente y sólo aquí», como reitera más adelante: «En todos los casos de singularidad mencionados se trata evidentemente de un racionalismo de la cultura occidental de una índole específica».[9] Los avances de la racionalidad en la cultura constituyen el gran *locus* weberiano que subyace a la integridad de sus análisis parciales desarrollados en aquellos fecundos quince años, así los de sociología de la religión como los contenidos en *Economía y sociedad*. Ese tema único es tratado a lo largo de su obra, empero, en diferentes planos, sin que Weber suela detenerse a advertir al lector de la pirueta lógica o histórica. Unas veces se refiere a un gran proceso histórico-religioso de proporciones planetarias, otras a una de las tres formas de dominación política, otras, como en el prefacio, a un hecho específicamente occidental, y otras, en fin, a la almendra de la modernidad misma. Además, él, que mostró toda su maestría taxonómica en el establecimiento de tipologías y clasificaciones deslumbrantes, proponiendo las más osadas asociaciones entre fenómenos aparentemente heterogéneos, nunca llegó a exponer de modo sistemático su concepto del proceso general de racionalización universal, para él una fatalidad en imparable progreso.

La racionalización entraña siempre un «desencantamiento del mundo» *(Entzauberung)*, esto es, una eliminación de los elementos mágico-carismáticos que han estado presentes en él desde el inicio de los tiempos. Rasgos de este desencantamiento los percibe Weber en la evolución de todas las religiones universales; en todas ellas descubre una transición del carisma al orden racional-técnico. Por ejemplo, considera una marca de

racionalidad las nacientes teodiceas que tratan de explicar el sufrimiento humano así como las teologías de salvación ideadas para superarlo. Los bienes prometidos en dichas teologías varían según el estrato social dominante: guerreros, campesinos, intelectuales y comerciantes. Los dos últimos son los principales promotores de un mayor racionalismo en sus respectivas cosmovisiones religiosas, más teórico el de los intelectuales y más práctico el de los comerciantes. La obra fundamental de los intelectuales fue la sublimación de la salvación religiosa como fe en la redención individual; la noción de una redención siempre existió, dice Weber, pero «alcanzó un significado específico donde era expresión de una "imagen del mundo" racionalizada-sistemática y de la actitud hacia ella». [10] Junto a esta racionalización teórica de los intelectuales, la práctica vino del *ethos* cotidiano de comerciantes, artesanos, burgueses en sentido amplio, que introducen el cálculo en su profesión, a la que se aplican con un ascetismo religioso de nuevo cuño. Las conocidas tesis de Weber expuestas en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que muestran la influencia, en la época de la Reforma protestante, de determinadas sectas ascéticas sobre el origen del moderno espíritu capitalista, encontrarían su asiento precisamente aquí, como un caso especialmente saliente del tipo más general de racionalismo práctico-ascético.

En el curso de otras investigaciones, Weber estudia las formas de la racionalidad en un contexto secularizado. En *Economía y sociedad* ofrece su conocida tipología de las tres clases de dominación política: carismática, tradicional y legal-racional. Las dos primeras pertenecen al cosmos religioso y, aunque, como se ha visto, también en él se producen avances en la racionalidad, se mantiene todavía en una imagen mitológica del mundo. En cambio, la dominación legal es toda ella, en su dimensión político-administrativa, eminente expresión de un racionalismo plenamente secular, objetivo y abstracto, que prescinde de la legitimación personal, tanto carismática como tradicional, característica de la religiosidad antigua.[11] Este racionalismo jurídico-formalista se encuadra, en tanto que superador de los modos de dominación arcaicos o antiguos, entre las tendencias abiertamente modernas.

Ahora bien, modernidad significa para Weber cancelación del carisma o aura que da a la vida humana su sentido —su dignidad, su misticismo, su heroísmo— y correlativa exasperación del principio colectivista,

burocrático, científico, ascético, que encierra al individuo en una *jaula de hierro*. Esparcidos entre textos de muy diferente época y naturaleza se halla embozada una crítica weberiana a la modernidad, en cuyo vientre cree encontrar la semilla del nihilismo contemporáneo. Para él, la desaparición en la cultura de los valores últimos y más sublimes es «el destino de nuestro tiempo».[12] Pese a este diagnóstico sombrío, Weber está libre de todo atisbo de nostalgia de una edad de oro pretérita o de la menor tentación reaccionaria, pues sus investigaciones históricas le han demostrado que la evolución observada desde el encantamiento del mundo hasta la racionalidad nihilista era inevitable; era, precisamente, un destino.

Ahora es oportuno volver al prefacio, citado al principio, introductorio de sus escritos sobre sociología de la religión. En él confecciona una lista de las grandes aportaciones culturales o espirituales proporcionadas por la racionalidad occidental a lo largo de su devenir histórico y que, sostiene su autor, se han producido «justamente en Occidente y sólo aquí». La lista es extensa pero toda ella admite ordenarse en tres extraordinarias *invenciones* exclusivas del genio occidental: el capitalismo, la ciencia y el Estado de Derecho, siendo así que las dos últimas son prerrequisitos de la primera.

En efecto, sostiene Weber que siempre ha existido el afán de lucro, pero en ningún otro lugar se ha sujetado ese impulso ciego a unas reglas racionales por ver de conseguir un beneficio eternamente renovado, potencialmente ilimitado; y en paralelo a ello, destaca, como ingredientes de ese capitalismo peculiarmente atlántico, la creación de la empresa moderna (separada jurídicamente de la casa), la aplicación a su giro mercantil de una contabilidad científica y la organización racional del afán colectivo de lucro en la institución del mercado, que sustituye como modo de adquisición de riqueza a la tradicional violencia física. «Sólo en Occidente se puso la ciencia al servicio del capitalismo en desarrollo»,[13] afirma Weber, y en el renglón científico, la segunda de las tres invenciones, subraya la originalidad occidental de fundamentar matemáticamente las hipótesis sobre la naturaleza y de verificarlas mediante experimentos; el establecimiento de sedes universitarias, académicas y de investigación; y los progresos en diferentes artes y disciplinas, como la música, el arte plástico, la historiografía, la teoría del Estado y el Derecho, en particular el romano y el canónico. Esta última consideración enlaza con la tercera invención genuinamente europea e igualmente necesaria para el desarrollo

del capitalismo, el cual en su forma más avanzada exigía un Estado dotado de una constitución establecida con un procedimiento válido, un Derecho previsible y sistemático y una Administración operando conforme a reglas formales por medio de funcionarios especializados, y sólo Occidente, remacha Weber, disponía de tales instituciones así como de un Derecho formalizado de elevada perfección técnica.

Todos los descritos adelantamientos de la cultura occidental son implícitamente objeto de una valoración positiva por Weber y de ahí que los considere fenómenos «en una línea de desarrollo de significado y validez *universales»*. Aunque regionalmente descubiertos, son contribuciones altamente estimables a la historia del espíritu humano universal. Pero el discurso sobre las excelencias de la civilización occidental se combina en Weber con otro más pesimista atañedero a la modernidad, su última fase, y a la *jaula de hierro* que ésta construye para apresar al individuo deshumanizado, transmutado en masa. En el mismo prefacio de 1920, por lo demás planteado en términos intemporales, sin distinguir entre un antes y un después dentro del idéntico concepto de «lo Occidental», al referirse en concreto al funcionario especializado, «pilar angular del Estado *moderno* y de la economía *moderna»*, salta por sorpresa de un análisis intemporal a otro sobre la sociedad contemporánea, y en ese instante su anterior discurso complaciente cede a otro de signo opuesto y tono elegíaco cuando añade que la figura del funcionario naturalmente ha existido en todas las épocas y lugares, «pero no el encuadramiento absolutamente ineludible de toda nuestra vida, de las condiciones básicas técnicas y económicas de nuestra existencia en la *jaula* de una organización de funcionarios especializados». [14]

Las complejas sociedades de masas modernas demandan una específica racionalidad que sea capaz de administrarlas, aun a precio de una burocratización total de la vida y de la eliminación en ella «de los valores últimos y más sublimes». Dicho en otros términos, modernidad y nihilismo van de la mano y mutuamente se reclaman; y si vemos en la modernidad nihilista la última fase de la historia del espíritu occidental, entonces es forzoso plantearse, como conclusión del anterior rodeo argumentativo, en qué relación se encuentra esta última fase con el resto de la historia. Dicho rodeo, que ha echado una mirada a los diferentes planos del concepto weberiano de racionalidad y a las singularidades de la occidental, era

necesario para hacer justicia a la magnitud de la cuestión que ahora se suscita y que es ésta: el actual nihilismo ¿constituye un fruto envenenado florecido en la decadencia de la historia europea, un nefasto lugar de llegada al final de un vasto proceso de grandes invenciones culturales, un trágico destino que, de alguna forma, invalida o enerva los anteriores éxitos porque revelaría la perversa esencia íntima de toda la cultura occidental? ¿O, por el contrario, el nihilismo es una de esas aportaciones o invenciones cimeras de dicha cultura, la flor más exquisita del *génie* de Occidente?

Otras culturas han conocido, en algún grado, atisbos de creaciones occidentales como la ciencia matemática, las instituciones universitarias, la ojiva arquitectónica o la música polifónica, el funcionario jurista o el mandato representativo, pero, ¿qué otra cultura que no sea la occidental ha sabido llevar ni remotamente tan lejos la crítica de sí misma y de sus tradiciones, el cuestionamiento radical de sus propios fundamentos, la relativización escéptica de sus relatos legitimadores, algunos de ellos milenarios; en suma, la pérdida de eficacia de sus principios fundadores, y todo ello sin perjuicio de conservar una parte de esa tradición y principios de un modo *práctico* y *convencional*? No es escaso mérito, teniendo en cuenta además que tal autocrítica disolvente no puede imputarse a una debilidad de la civilización, como uno de esos momentos de lucidez y amargo autoconocimiento que nos asisten en el otoño de la vida, porque la ha ejercido, y por cierto con extremado rigor, en una época en la que por el contrario se observa por todas partes una globalización de la cultura que en buena medida es legítimo interpretar como una forma de occidentalización del mundo.

Éste es el punto de partida del presente ensayo. El nihilismo no es una jaula de hierro sino una puerta a la salida del laberinto, una nueva y audaz estación en ese incesante dar vueltas a la verdad en que consiste la historia del espíritu humano. Cada época ha de buscar su *kairós* y la nuestra debe aprender a hallar en el nihilismo una ocasión civilizadora.

§ 2. El nihilismo y su sobrino

Para la correcta elucidación del tema propuesto es importante distinguir ahora entre el nihilismo, tal como ha sido formulado por sus más

reconocidos intérpretes, y un concepto emparentado pero distinto, que en alguna manera lo corrige y lo transforma en una categoría útil para la causa de la civilización, porque la más aceptada formulación del primero —en Hegel y en Nietzsche— ha oscurecido durante algún tiempo la comprensión de la genuina esencia del concepto pariente, cuya incorporación efectiva a las instituciones políticas y sociales constituye la principal *experiencia* que ha ensayado la cultura contemporánea, no sin asumir graves riesgos.

La entraña del nihilismo se resume en el conocido lema de la «muerte de Dios». La historia del nacimiento de los dioses se ha contado en muchas y abigarradas teogonías, y algunos de esos dioses morían después, aunque la inmortalidad solía ser uno de los atributos de la divinidad, que la separaba por una barrera infranqueable de los héroes y demás criaturas corruptibles. La muerte en la cruz de Jesús de Nazaret inspiró las lucubraciones de la primera teología cristiana, la de Pablo de Tarso, sobre la *kénosis* de Dios, [15] su radical abajamiento, el primero y principal al decidir asumir la condición mortal, superando una distancia infinita entre Dios y los hombres y, una vez encarnado, en un detrimento secundario en comparación con el primero pero cargado de dramatismo, elegir una muerte de esclavo en medio del abandono y la ignominia, para, como acto final, continuar descendiendo *ad inferos*. Ese sábado santo, entre la muerte del viernes y la resurrección del domingo, en el que Dios mismo, tras expirar en la cruz, se halla sepultado, inerte y mudo como un cadáver, simboliza la precipitación del ser —y a la cabeza el Ser Supremo, su creador— en la nada, y encierra la imagen más desoladora que quepa imaginar de un nihilismo cósmico, en el que la subsistencia de todo ente queda en suspenso. Tras el descenso, la elevación inversa: resurrección, ascensión, exaltación y señorío de Dios sobre toda la creación. Aquella defunción divina se inserta en un ritmo triádico de nacimiento, muerte y nuevo nacimiento, y gracias a este esquema aquel nihilismo adquiere un sentido dentro de un plan soteriológico trazado desde antiguo por Dios para la salvación de los hombres y exhibición de su poder, amor y gloria.[16]

En el siglo XIX el *motto* de la muerte de Dios adquiere nuevas connotaciones en dos textos filosóficos clásicos que coinciden en emplear la impresionante metáfora, a un extremo y otro de esa centuria. En 1802 Hegel publicó el torturado artículo «Fe y saber», cuyo último párrafo evoca un canto de Lutero al referirse al «sentimiento de que Dios mismo ha

muerto». Y el parágrafo 125 de *El gay saber* de Nietzsche, de 1882, titulado «El hombre loco», cuenta la parábola de un demente que va voceando por la plaza del pueblo que «también los dioses se corrompen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!».

Existe una diferencia de alcance entre los dos textos. El de Hegel se contrae a una polémica en el seno del idealismo alemán que involucra a Kant, Jacobi y Fichte. El Dios que muere es en Hegel la objetividad ingenua del mundo. Jacobi acusó a Fichte de nihilismo porque en el sistema de éste se destruye la certeza de los datos inmediatos de los sentidos, producto para el filósofo idealista de la espontaneidad creadora del sujeto. Hegel defiende con Fichte la necesidad de ese momento nihilista para permitir la transición última a la subjetividad moderna, siquiera reproche después a Fichte no haber trascendido su nihilismo allí donde el pensamiento acierta a superar dialécticamente la escisión sujeto-objeto en la que se halla preso el subjetivismo idealista. En el fragmento de Nietzsche, por su parte, el Dios que muere denota un concepto mucho más vasto, no un paso del espíritu hegeliano que atraviesa diversas experiencias en ruta hacia su última y definitiva etapa, sino toda la cultura occidental desde Sócrates, esto es, una aleación de ontología platónica y teología cristiana que luego Heidegger motejará de «onto-teo-logía». A diferencia de Hegel, en Nietzsche, sobre todo en sus escritos póstumos, el nihilismo se convierte en un tema explícito y central, expresión depurada de su filosofía tardía. Pero ahora interesa destacar que, pese a las mencionadas diferencias, que no pueden ignorarse, ambos pensadores comparten con la teología de Pablo y, en consecuencia, entre ellos mismos, idéntico esquema ternario de nacimiento, muerte y resurrección que, como se mostrará a continuación, acaba conservando inesperadamente, con otra forma, aquello que se trataba de superar.

Si el nihilismo ha significado algo, ello es la más radical crítica que una cultura haya lanzado jamás contra sí misma. Hombres de letras pertenecientes al estamento privilegiado de la sociedad, herederos y formados en una tradición milenaria, triunfante en el mundo, se vuelven contra ella y denuncian su profunda falsedad, su inmoralidad y su decadencia. La interpretación del mundo que ahora se trata de destruir descansa en dos principios elementales: el hombre tiene un fundamento *ajeno* a sí mismo y ese fundamento es *absoluto*. Este hetero-fundamento de

pretensiones absolutas habría creado su propio léxico en la tradición filosófica: ser, verdad, valores, cosa-en-sí, sentido, categorías de la razón y, como síntesis suprema de lo anterior, Dios, *causa sui* y fundamento infundado. Pero he aquí que dicho fundamento absoluto allende el hombre ha demostrado ser una colosal mentira, porque el hombre se funda en sí mismo, en su vida, en su libertad, en su voluntad. La *annihilatio mundi* supone el necesario desenmascaramiento de este prolongado error. Desde 1885 Nietzsche proyecta escribir un ensayo con el título *Voluntad de poder. Ensayo de transmutación de todos los valores*, y en verano de 1887 decide frenar el fuerte ritmo de sus publicaciones y concentrarse en su obra magna. Desde ese verano hasta la primavera del año siguiente llena de anotaciones varios cuadernos en los que abundan reflexiones sobre el nihilismo. Son variaciones de la misma proclama del loco: la muerte de Dios, la definitiva demolición del fundamento absoluto y trascendente al hombre.[17]

Hegel, con expresivo lenguaje, señala la necesidad del «sufrimiento absoluto o viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo» *(Gottlosigkeit)*.[18] Y ahora la pregunta esencial: ¿cuál es la profunda verdad del ateísmo o pérdida de Dios? Ya se ha adelantado pero conviene reiterarlo: el liberador cuestionamiento, la saludable relativización, la defensiva suspensión de las pretensiones absolutas del hetero-fundamento onto-teológico dominante en la tradición occidental. Ya es posible radicar lo nuevo en el espíritu humano inmanente, en el hombre mismo. Tan arraigadas estaban en la conciencia las antiguas nociones que la verdad del ateísmo, que nos emancipa de ellas, es dura de soportar para el hombre, señala Hegel. Ahora bien, éste, una vez acontecido el viernes santo especulativo, no pide, sin embargo, permanecer mucho tiempo en el nihilismo del sábado santo, pues, recuperando la tríada paulina, no tarda en anunciar el domingo de resurrección: «Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad».[19] En suma, aquel «sentimiento de que Dios mismo ha muerto» es «un momento y sólo un momento de la suprema Idea», porque enseguida se proclama la resurrección de un nuevo absoluto, esta vez auto-fundado en lo humano; a saber, «la suprema totalidad» o, como dice un poco más arriba, «la Idea de la libertad absoluta».

El mismo esquema se confirma en el pensamiento de Nietzsche. La muerte de Dios es un hecho grandioso para el loco del parágrafo 125 de *El gay saber,*[20] pero en los fragmentos póstumos es más bien algo terrible, que exige una especial osadía del espíritu. Dice en el fragmento 5 (71), titulado «El nihilismo europeo»: «Ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano»*. «El pensamiento más paralizante», dice a continuación, es la idea de una *«duración*, acompañada de un "en vano", sin meta ni fin». La conocida idea, difícil de soportar, del eterno retorno de lo mismo: «Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: "el eterno retorno". Ésta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (lo "carente de sentido") eternamente!».

Ahora bien, también para Nietzsche el nihilismo es un momento provisional o estadio intermedio[21] y a la devastación que ha producido sigue un nuevo fundamento, terrenal, pero de pretensiones tan totalizadoras como el anterior. En efecto, también aquí, tras la muerte Dios, cabe esperar una resurrección: «Vosotros, hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro. Sólo desde que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar».[22] Resucitan cuando tienen la fuerza, la voluntad y la libertad suficientes para sustituir los anteriores valores supremos, desvalorizados, por el nihilismo, e instituir otros nuevos creados por ellos mismos.[23] Denomina «contramovimiento» a esa futura superación del perfecto nihilismo en virtud del alumbramiento de nuevos valores.[24] Su promotor es el «hombre del futuro» que describe en *La genealogía de la moral*, escrito en parte con materiales provenientes de los fragmentos póstumos: un «hombre redentor» que libera «de la voluntad de la nada, del nihilismo» y «devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada».[25] La figura más acabada de este hombre post-nihilista es el artista, en cuanto subjetividad que tiene el poder de crear *ex nihilo* un mundo de valores nuevo, completo, saturado de ser, y la audacia, la energía y la vitalidad con las que lo hace es la mejor representación de la voluntad de poder.[26]

En suma, ambos pensadores de la muerte de Dios, al seguir el ritmo ternario de nacimiento, muerte y resurrección, no escapan, en el fondo, al

esquema de Pablo y así, sin quererlo, prolongan la misma tradición que querían destruir. Porque de ese esquema se deduce que hay una continuidad subyacente a los tres momentos, que algo muere y ese mismo algo, o un elemento sustancial e íntimo a él, resucita y, con su elevarse de entre los muertos, asciende de alguna forma a una nueva existencia, más plena, más potente, todavía más infinita, si cabe, que antes. Cierto que en Pablo es Dios quien muere y Dios quien luego resucita, y en cambio para Hegel y Nietzsche Dios muere y resucita otra entidad transmutada —el Espíritu Absoluto, el superhombre—, pero no puede ignorarse que lo que resurge, al removerse la roca que cubre la sepultura, aunque ahora inmanente al hombre y terrenal, es igualmente infinito y eterno, con lo que el sentido para lo verdaderamente original y nuevo de nuestro tiempo, esto es, la finitud, la contingencia y la mortalidad, la cima de la más exquisita civilización, según la tesis de este ensayo, se ha perdido una vez más en ellos. Hegel lo afirma explícitamente: «La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente».[27] Y su entero sistema se resume en la empresa de subsumir lo finito en la infinitud, siendo el devenir de la historia universal, como declara al final de *La fenomenología del Espíritu*, el calvario que debe experimentar el Espíritu para alcanzar en la última fase la majestad de la Idea absoluta, infinita y eterna —característicos atributos de la divinidad—, incurriendo así en una *apocatástasis* o conciliación de todos los opuestos que a la altura de nuestro tiempo suena extrañamente anacrónica.

Ese Espíritu hegeliano que renace tras la crucifixión de Dios ya no conforma un hetero-fundamento para el hombre como la onto- teo-logía a la que reemplaza, no es trascendente a éste sino inmanencia en estado puro: la humana autoconsciencia encuentra en sí misma su origen o principio absoluto, si bien con una tendencia a la autodivinización que es común también a Nietzsche, manifestada en la obra de éste bajo la forma de un subjetivismo paróxico, decididamente sin límites. Hay que decir, en primer lugar, que su visión del tiempo permanece anclada en las antiguas categorías de lo sinfín (in-finito), de lo eterno: «¡la nada (lo "carente de sentido") eternamente!», en la cita de arriba. Su concepción del eterno retorno sugiere un abandono de la idea judeocristiana del tiempo lineal y progresivo, y un regreso, también muy inactual, a una temporalidad cíclica, circular, que la alternancia de las estaciones inspiró a las primitivas culturas

agrícolas. En todo caso, es ese hombre superior, ese hombre redentor, ese hombre «fuerte», en suma, es ese «superhombre» quien asume, en su filosofía tardía, los rasgos de un nuevo absoluto. Dice Zaratustra: «Muertos están todos los dioses; ahora queremos que viva el superhombre. ¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!».[28] Los dioses dan paso al superhombre y la tendencia a revestir a éste de los predicados de la divinidad es irreprimible. Sin duda, conviene insistir, este nuevo fundamento es autorreferente, íntegramente terrenal: «Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales».[29] Pero nada en él recuerda lo contingente, efímero y limitado de la común condición mortal. Al contrario, aparece orgullosamente bajo la figura del redentor del tiempo, que vive una hora de perfecta plenitud y es capaz de decir un «sí dionisíaco al mundo tal como es: hasta el deseo de su *absoluto retorno y eternidad».[30]*

Considerando la naturaleza de este deseo de absoluto y de eternidad, parece plenamente pertinente la pregunta que se formula el loco, pregonero del magno acontecimiento de la muerte de Dios: «¿No deberíamos convertirnos en dioses nosotros mismos, sólo para aparecer dignos de ello?».[31]

Hasta aquí la formulación histórica del nihilismo en el siglo XIX, que ya se ve que propende, aunque invertido, a un exceso de fundamento tamaño como el que critica. Desgraciadamente, los hijos del evangelio nihilista no siempre han estado a la altura de la misión civilizadora que estaba implícita en él, aquella que no ignora sino que edifica sobre los límites de lo humano, y que en el siglo XX, más allá del ingenio o la elocuencia de algunos intérpretes, ha cuajado positivamente en instituciones políticas y sociales bien reconocibles. Pero éstas no hubieran sido posibles sin la formación de un sentido especial para un nuevo elemento que ya no es descendiente directo del nihilismo sino modesto pariente en línea colateral, aunque con un inconfundible aire de familia: el concepto de finitud.

§ 3. UNA CONQUISTA PARA SIEMPRE: LA FINITUD

El Antiguo Testamento[32] cuenta la historia de unos hombres que estaban unidos por la misma cultura y lengua y que acordaron fundar una

ciudad. Pero no se conformaron con ello y, animados por una pretensión excesiva, se formaron el plan de elevar en ella una torre que llegara hasta el cielo. Yahvé, para castigar esa *hybris* de desconocer los límites impuestos al hombre y tratar de igualarse a la divinidad, confundió a ese pueblo multiplicando sus lenguas y dispersó a sus componentes. La ciudad, que se llamaba Babel, quedó abandonada y a medio construir.

Nada ha demostrado ser más efímero que las pretensiones eternas. Sólo dentro de los límites dados pueden echarse los cimientos de una Babel perdurable. Esos límites fueron los enunciados por Calvino, que ahora se presentan como axioma de toda civilización futura: *«Finitum non capax infiniti»*. La tendencia a desconocerlos, a imaginar una realidad hipostasiada, a sublimar una ideología que trate de superarlos, de despreciarlos, de anularlos, es la historia de todas las culturas. La *experiencia de la vida* proporciona a los individuos que la poseen un conocimiento sobre el surtido de posibilidades efectivas que les ofrece el mundo en su constitución real, una familiaridad con la línea trazada por el destino separando lo posible de lo imposible para el hombre, para quien esa conciencia de sus posibilidades supone una oportunidad para vivir dentro de esos límites objetivos y multiplicar su capacidad y su rendimiento.[33] Junto a la experiencia de la vida, que es personal, y como análogo de ella, hay que situar las experiencias realizadas por la humanidad a lo largo de la historia universal, pues ésta, en cuanto *magistra vitae*, ha enseñado igualmente a las naciones lo que es o no posible para ellos. La principal lección que aprende la humanidad al contemplar su historia es que el verdadero universal antropológico se encuentra en la finitud y, en consecuencia, toda empresa humana que quiera ser perdurable debe aceptar, paradójicamente, la realidad limitada de lo dado. Odo Marquard lo resume con estas palabras:

> Simplemente pienso que sería un signo de falta de libertad que el ser humano viviera por encima de sus posibilidades, de las posibilidades de su finitud. Si no quiere comportarse así, el ser humano ha de reconocer lo contingente: mediante la apología de lo contingente.[34]

La finitud del mundo es una nueva y decisiva invención occidental que añadir al listado de Weber, corolario de la idea judeocristiana de creación *ex*

nihilo.[35] Los griegos pensaron el cosmos como una entidad necesaria, intemporal. Las cosmogonías y metafísicas griegas, incluyendo el *Timeo* de Platón, explican por qué el universo es lo que es, pero no por qué es, por qué existe. Para esta metafísica, las sustancias se corrompen, pero los elementos que las componen, la materia, la forma y el movimiento, son incorruptibles. La materia, que para los seres corporales da la existencia, no pertenece a un grado de ser inferior a la forma eidética: es contingente sólo en el plano de la inteligibilidad —se conoce peor, es más opaca que la forma—, pero no en el plano del ser.

En esta metafísica grecorromana de la necesidad, irrumpe como extraño esqueje, procedente de la tradición judía, incorporado al cristianismo en los comentarios al *Hexameron* y en el tratado teológico *De Deo creante et elevante*, la creencia en un Dios, ser supremo y necesario, que en un acto de libertad soberana crea de la nada un mundo finito. Desde ese momento, en la teorización de Tomás de Aquino, se establece la llamada *distinción real de esencia y existencia*, que conlleva la separación infranqueable entre el orden infinito y finito. El hombre y el mundo bajo sus pies están tocados de contingencia. Aquella presentación de sí mismo por boca de Yahvé: «Yo soy el que soy»,[36] fue interpretada por la teología como una definición de Dios, en el cual coinciden necesariamente la esencia («Yo soy») y la existencia («el que soy», «el que existe»), en el sentido de que la esencia de Dios es existir. En cambio, en la entidad creada, en la criatura, pueden *distinguirse* esencia y existencia, porque no sólo ella podría no ser lo que es, sino que podría no existir, y esa división consigo mismo supone también una *distinción* en el orden *real* entre la criatura y el creador.

La incorporación de la idea judía de creación a la metafísica griega por vía de la teología cristiana causa, pues, de un lado, la tragedia en el seno mismo del ser finito, escindido ontológicamente entre esencia y existencia; y de otro, una sacudida en ese cosmos armónico, necesario y eterno de la Antigüedad clásica, transformado de golpe en una entidad provisional y gratuita, producto de un decreto voluntario y libre, que podría, al menos por hipótesis, revocarse.

A Tales de Mileto se le atribuye la sentencia: «Todo está lleno de dioses». Para la mentalidad griega, el cielo y la tierra formaban parte de una unidad armónica superior, llamada cosmos, en el cual hombres y dioses vivían en esa vecindad que tan expresivamente recrea la mitología, y la naturaleza

estaba animada por un principio vivo, espiritual y divino; la filosofía platónica y plotiniana, por ejemplo, con sus ideas de participación y emanación en y de lo sensible en lo inteligible, son sólo una muestra de esas felices nupcias. La separación, en la metafísica cristiana, del orden infinito y finito dio lugar a una des-divinización del mundo que favoreció el cumplimiento del mandato bíblico de dominar la tierra. Max Scheler ha insistido con elocuencia en ese proceso de secularización de la naturaleza que promovió la cosmovisión cristiana, despojada de dioses y del elemento espiritual en general, reducida a mecanicismo inerte y a materia extensa. En contra de lo que suele decir el lugar común, es en la Edad Media, época del racionalismo exacerbado, donde se hallan los presupuestos teóricos de los posteriores avances científicos. La drástica des-vitalización y des-animación del mundo desencadenada por la «distinción real», que desmonta la *unio mystica* de la ontología arcaica y clásica entre el cielo y la tierra, dejaron franco el camino para el racionalismo científico positivo y para el estudio, transformación y dominación de la naturaleza.[37]

Con ello el mundo adquirió una cierta autonomía respecto a su fundamento absoluto y de esa estrenada autonomía brotó el humanismo renacentista, y de éste, a su vez, tras determinados desarrollos, la modernidad entera. Durante siglos, cuando menos hasta el siglo XIX, la cultura siguió iluminada, tutelada, legitimada, sancionada, en una palabra, *fundamentada* por el Ser Supremo, por lo que el antiguo fundamento se mantenía, aunque cada vez más cuestionado. Por otro lado, la conciencia heredada de la precariedad del mundo finito, de su menesterosa contingencia de origen, de su imperfección, despertó la necesidad de *salvar la contingencia* mediante un esfuerzo colectivo, al amparo de la idea moderna del progreso universal, potencialmente infinito. Esta idea de progreso universal-infinito asume la función de nuevo fundamento absoluto, a modo de reencarnación de Dios en el *eón* moderno, y puede considerarse, pues, la reacción inventada por el hombre ante la conciencia de la falta de fundamento del mundo finito, de la inconsistencia de la finitud. Cuando Nietzsche clausura el futuro al proponer un «eterno retorno» sin progreso posible, y ello al grito nihilista de «la muerte de Dios», la cultura se enfrenta a un problema rigurosamente nuevo: el de un mundo sin fundamento trascendente y al mismo tiempo sin consistencia ninguna. Desde esta perspectiva, tendría razón ese *gentleman* ruso de cierta

edad —*«qui frisait la cinquantaine»*—, cabellos largos y barba cortada en punta, que hace su aparición por sorpresa en la habitación donde Iván Karamázov sufre un *delirium tremens*, entablando conversación con él. En una atmósfera alucinada, el diabólico visitante, doblado de nihilista, aduce en un momento culminante del diálogo el conocido argumento que afirma que, si Dios no existe, entonces todo está permitido.[38]

Esta inferencia, aunque aparentemente transgresora, pertenece, bien mirado, a la antigua concepción del mundo, porque comparte con la onto-teología del pasado el presupuesto ya explicitado arriba: el de que, sin fundamento trascendente, la finitud se hunde en la nada; el de que una civilización fundada exclusivamente en bases contingentes caería forzosamente en la inmoralidad, la abominación y la anarquía.

Ante nuestros ojos, el mundo occidental, el único verdaderamente secularizado, está haciendo en este tiempo el experimento de refutar definitivamente la mentada inferencia y asentar una civilización ajustada al axioma de Grocio, quien en su tratado *De iure belli ac pacis libri tres* quiere construir un nuevo Derecho de gentes *etsi Deus non daretur*, esto es, sin fundamento trascendente y, consecuentemente, con validez para una época, como la nuestra, post-mítica, post-teológica, post-ideológica y, en definitiva, desencantada, época en la que, por cierto, han alcanzado su más amplio desarrollo conquistas cívicas incuestionables como la democracia, los derechos humanos, el Estado de bienestar o la justicia en el orden internacional. No puede desconocerse la dignidad que gracias a estas y otras conquistas ha merecido la finitud. De lo que se trata ahora, el verdadero tema de nuestro tiempo, es el de hallar a la finitud su propio fundamento autóctono, y dotarlo de toda la carga metafísica y ética que le corresponde, sin permitir que quede aplanada como pálido reflejo de una infinitud abrumadora y omnipresente que ha perdido vigencia. Porque la naturaleza de la finitud es ambigua. Por un lado, en ella conocemos nuestra propia nada y la de las cosas que nos rodean: somos así y podríamos ser de otra manera; somos y podríamos no ser. Pero, por otro, en la experiencia real y efectiva de cada cual, la cotidianamente vivida, esa misma finitud adquiere una gravedad, una consistencia y un espesor específicos y se aparece a nuestro yo básicamente como cruenta resistencia, como densidad, que se opone enérgicamente a nuestro deseo como no sería capaz de hacerlo un

fugaz espejismo o una vana alucinación. En la experiencia se hace patente que la finitud posee verdaderamente su propio ser.

Heidegger tuvo el acierto de centrar su gran libro *Ser y tiempo* en una amplia averiguación sobre el tiempo finito y de saber elevarlo a cuestión fundamental de la metafísica.[39] Sin embargo, la finitud, en su visión, sólo era susceptible de aprehensión por determinadas individualidades privilegiadas excepcionalmente embriagadas de un estado de ánimo escatológico. En otro estudio se ha mostrado que la finitud no es prerrogativa de clase sino el concepto más democrático que existe por cuanto es común a todos los que viven y envejecen, y la polis colectiva su escenario único. No llega a conocerse la temporalidad finita en el aristocrático ensimismamiento o en la intimidad del alma solitaria, donde cada cual acuna los deseos *infinitos* del corazón, sino en la experiencia objetiva de la polis, en cuyos senos el yo descubre su innecesariedad y su fungibilidad como entidad esencialmente canjeable, vale decir *finita*. Por ello allí se afirmaba: toda experiencia efectiva de la finitud es esencialmente política.[40] Y la existencia auténtica del *Dasein* sólo se desvela propiamente, por lo mismo, como ser-para-la-polis. De donde se hace imprescindible reinterpretar la mentada ontología de la finitud de cariz estético-subjetivista en términos de una ontología política civilizatoria.

Sin pretender otra cosa que sugerir una dirección y a guisa de ejercicio elemental de hermenéutica, tómese, por ejemplo, el último párrafo del ensayo de Heidegger ¿*Qué es metafísica*? —contemporáneo de *Ser y tiempo* —, que dice así:

> Y la filosofía sólo se pone en movimiento por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la existencia en total. Para esta postura es decisivo: en *primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después*, soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es, librándose de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticiamente; *por último*, quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión fundamental* de la metafísica, a la que nos impele la nada misma: *¿por qué hay ente y no más bien nada?*[41]

Una concepción política de la finitud como la que aquí se defiende leería aquella recomendación de «hacer sitio al ente en total» como una exhortación a cooperar en que el ser ocupe su sitio en la objetividad contingente de la polis; a permitir después que una nada plenamente liberada actúe de disolvente de la teología política de la tradición y nos prevenga contra la tentación de erigir torres que quieran levantarse por encima de nuestras posibilidades; y sin salirse de estos límites, a reformular la cuestión metafísica esencial que pregunta por qué existe el ente y no la nada, para interrogar ahora, con el mismo asombro y la misma o aún mayor expectación, por qué hemos de elegir la civilización y no la barbarie.

§ 4. El experimento de una civilización sobre bases finitas

El nihilismo ha hecho la mitad del trabajo contribuyendo a derribar unos ídolos que fueron erigidos de antiguo, pero los apóstoles del nihilismo no fueron en verdad lo bastante nihilistas porque se precipitaron a sustituir los antiguos ídolos por otros nuevos, ya inmanentes, es cierto, pero de parecida intención ideológica, permitiendo que creciera y arraigase otra vez esa apetencia de totalidad ínsita en el ser, ese *conatus* de convertir el fragmento realmente existente en un nuevo absoluto, de asociar lo finito con lo infinito, contraviniendo el inderogable principio calvinista: *«finitum non capax infiniti»*.

Contra la pulsión de «trascender», el nihilismo ha demostrado ser un agente civilizador de primer orden. Pero, se insiste, hay que llevarlo más lejos: permitir que la nada libere todo su poder de ilustración y que las enteras posibilidades del nihilismo se agoten hasta su total cumplimiento; abrazar gozosamente la nada no sólo como *repelente* contra esa ansiedad por nuevos fundamentos sino también como prenda de un orden cívico de nueva planta, creado por el hombre sobre presupuestos meramente convencionales.

El gran experimento que está llevando a cabo nuestra época, nunca intentado hasta ahora, recibe aquí el nombre de *democracia*, entendida como la empresa de erigir una civilización sobre fundamentos finitos. Se excluyen de la presente consideración las formas políticas que han usado ese nombre sin responder a su esencia. La democracia, como manifestación

política de la finitud, es una invención contemporánea, post-nihilista y por ende originariamente occidental, que carece de precedentes y de tradiciones en que apoyarse y está por ese motivo destinada a avanzar tentativamente, en medio de grandes incertidumbres.

Se dice que la democracia se erige sobre fundamentos finitos porque descansa en la misma finitud del hombre. Refractaria a cualquier *hybris*, rechaza todo intento de excederse de los confines de lo humano en fuga hacia el todo o hacia la nada. Lo contrario de la nada no es para el hombre el inalcanzable todo sino la contingencia del ente; en términos políticos, lo contrario de la barbarie no es el absolutismo sino la democracia. En puridad, ésta prescinde de todo absolutismo, también del absolutismo de la verdad. La verdad democrática es producida por el genio del hombre, es su máxima obra de arte. No viene dada por la naturaleza ni se descubre por inspirada revelación; es convencional, pragmática, y, en cuanto tal, falible, cambiante y revisable, como el común de las cosas humanas.

De que el fundamento de la democracia sea contingente y autorreferencial no se sigue, sin embargo, que esté vacío de eticidad. Todo lo contrario: si se dijo antes que la finitud está cargada de consistencia metafísica, ahora hay que añadir que dicha metafísica, la entidad misma de lo real y de lo existente, el mundo entero, permanece en vilo y a la expectativa de la suerte del experimento democrático. En el destino de la democracia está involucrada la causa entera de la civilización, como si la victoria del ente sobre la acechante nada dependiera, en esta etapa, de la capacidad de los ciudadanos de ahuyentarla y protegerse de ella levantando una muralla provisional alrededor del nuevo orden ético en construcción.

La verdad democrática se halla ciertamente socio-históricamente determinada, pero pese a ello encierra un mandato incondicional y vinculante para cada miembro de la comunidad en cuanto le exige el compromiso activo y militante en la creación de las condiciones finitas de la civilidad y preservarlas después de su natural corrupción y caída en la nada, hallando en esa cooperación con el ente la constatación de su aptitud para ser ciudadano.[42] Una condición de ciudadano que, tomando prestada la descripción que Rorty hace del *ironista*, conviene con la mayor propiedad a las «personas que combinen su compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso».[43]

¿Cómo puede ser que una verdad tenga por su origen y naturaleza una validez relativa, condicionada, por así decirlo hipotética, y sin embargo, proyecte sobre los ciudadanos un mandato incondicional y categórico fundado en el propio ser del hombre? He aquí el delicado equilibrio que ha costado mucho comprender al hombre colectivo: ningún fundamento absoluto y trascendente —personal o ideológico— obliga al hombre a abstenerse de ser bestial, pero la *contingencia* del compromiso democrático *le es al hombre necesaria* si es que quiere perseverar en su ser.

II. La bella vulgaridad

En la primera parte de *Las ilusiones perdidas*, Balzac presenta al protagonista de la novela, Lucien, un niño mimado y consentido, protegido por su círculo familiar y arropado por la veneración de su amigo; y años más tarde un apuesto joven de provincias sin ocupación, adorado por su amante, que se imagina un futuro de gloria literaria, al que cree tener derecho aun antes haber compuesto todavía nada valioso. En el comienzo de la segunda parte, «Un gran hombre de provincias en París», el novelista destaca con mano maestra la confusión que se apodera de ese petulante narcisista al trasladarse a la gran metrópoli, masificada y llena de agitación:

> Sorprendido con esta muchedumbre a la que se sentía extraño, este hombre imaginativo experimentó una especie de disminución de sí mismo. Las personas que en provincias disfrutan de cualquier consideración y que a cada paso encuentran una prueba de su importancia, no se acostumbran a esta súbita y total pérdida de valor. Ser algo en su región y no ser nada en París, son dos estados que piden una cierta transición; y los que pasan demasiado bruscamente del uno al otro caen en una especie de aniquilamiento. Para un joven poeta que encontraba un eco a todos sus sentimientos, un confidente para todas sus ideas, un alma para compartir sus menores sensaciones, París iba a ser un horrible desierto.[44]

Esta descripción de los «dos estados» anímicos de Lucien retrata con exactitud la ambivalencia del hombre en la época democrática, la cual, de un lado, exalta la subjetividad poética y sentimental del yo y, de otro, aplana ese yo en la nivelación implacable del colectivismo urbano, y ambos estados pertenecen con igual legitimidad al espíritu de los tiempos modernos; la provincia del alma donde el yo se permite ser imaginativo y,

en su intimidad, tiene conciencia de su valor y de su importancia, en contraste con el extrañamiento sentido en la capital masificada, que produce una disminución del yo anteriormente hinchado, una súbita pérdida de su valor y una sensación nihilista de «no ser nada». La modernidad, en suma, obliga al ciudadano a tener, como Hamlet, dos almas conviviendo en su pecho, parcialmente contrapuestas, y se trata ahora de catalogarlas con parsimonia científica en un plano abstracto y de narrar después la vida, industrias y andanzas de su portador, el atribulado *homo democraticus*, en su concreta realización histórica.

§ 5. «INDEPENDIENTES Y DÉBILES»: LAS DOS ALMAS DEL *HOMO DEMOCRATICUS*

En su gran obra, *La democracia en América*, que servirá de orientación para las observaciones que siguen, Alexis de Tocqueville traza una vigorosa contraposición entre el mundo aristocrático y el democrático. La contraposición alcanza a casi todos los aspectos humanos, a la religión, a las artes, a las ciencias, a la oratoria, a la poesía y al teatro. También a la historiografía, pues los historiadores de los siglos aristocráticos tienden a explicar los hechos políticos por la influencia que en el curso de los acontecimientos despliega la actuación de agentes particulares, en especial, de individualidades poderosas —príncipes, guerreros, profetas—, en tanto que en los siglos democráticos los historiadores prefieren las explicaciones basadas en causas abstractas y generales, enteramente despersonalizadas, dice Tocqueville. Ello se debe a que en época democrática, presidida por el principio de igualdad, la razón propende a ver lo semejante en todas las cosas, aquello que las hace iguales abstrayendo lo singular en ellas.[45] Max Weber sería un perfecto representante de este modo de pensar democrático, con sus taxonomías, sus grandes síntesis comparatistas y sus vastas generalizaciones. En cambio, Tocqueville sería aristocrático no sólo por su noble cuna, también, con arreglo a sus propias categorías, y quizá a su pesar, por su forma de hacer historia, pues, contra lo que pudiera sugerir el modo genérico con que enuncia normalmente su pensamiento, éste no es más que un recurso literario de gran estilo que no responde después a un orden conceptual integrado y coherente explícitamente propuesto en el

ensayo. A lo largo de sus páginas va desgranando intuiciones de gran profundidad y perspicacia que aborda en cada caso como si fueran únicas sin que siempre armonicen entre sí, y tiene un gusto pascaliano por la paradoja brillante que no favorece siempre la comprensión del sistema, el cual permanece sólo insinuado, incitante y abierto.

Hay, sin embargo, una entre sus muchas paradojas que admite ser elevada a principio general, aquella, muy recurrente, de la que se sirve para definir a los ciudadanos de las democracias contemporáneas como hombres simultáneamente *«independientes y débiles»*.[46] Vale la pena indagar con mayor extensión en esta paradoja de la igualdad para, a su través, avanzar en la descripción del hombre democrático.

Pese a esta diferente caracterización de Tocqueville y Weber, en un punto ambos historiadores coinciden: en las líneas generales de su teoría de la modernidad. Comparten, con ligeras modulaciones de enfoque y vocabulario, una visión de ese proceso imparable de modernización occidental que parte de una cultura inicial de configuración personalista, carismático-consuetudinaria para Weber, aristocrática para Tocqueville, y progresa desde allí hacia una comunidad organizada conforme a instituciones políticas y administrativas despersonalizadas, que son las nuestras, signada por una burocratización del mundo de la vida, para el primero, por una centralización del poder, para el segundo, y para ambos por la generalización democrática de la igualdad y la emergencia de la nueva sociedad de masas. Pero el francés, que es consciente, como el alemán, de la vulgaridad y la medianía espiritual inherentes a la ola democrática, es también sensible a la peculiar eticidad y estética que la igualdad trae consigo: «La igualdad es quizá menos elevada, pero sí más justa, y su justicia constituye su grandeza y su belleza».[47]

Y si la teoría de la modernidad de Weber es excesivamente unilateral y, a través de su recepción por la Escuela de Frankfurt, ha sido objeto de convincente crítica, por ejemplo, en la obra de Habermas, y aboca además a un desesperado callejón sin salida, el pensamiento por antítesis de Tocqueville, en cambio, su razonar dialéctico sin *Aufhebung* superador final, es más propenso a explicaciones duales, en las que vectores contrapuestos, deletéreos por separado, pueden llegar a formar un equilibrio positivo y, en consecuencia, para él, la democracia moderna, con todo su igualitarismo, masificación y mediocridad, es apta para constituir una

civilización, si se acierta con la identificación de esas tendencias centrífugas y con su punto de equilibrio. Y de todas esas paradojas de la igualdad, la más importante es, como se avanzó, aquella que hace a los hombres democráticos al tiempo «independientes y débiles». Es conveniente señalar, antes de entrar en su análisis, que la exposición de Tocqueville en esta materia está envuelta en una ambigüedad aún mayor de lo normal, derivada del mayor énfasis que pone en recrearse en las desviaciones del modelo ideal —la armonía posible entre el individuo libre y la sociedad democrática— sin haber antes aclarado las condiciones de posibilidad del modelo mismo, así como de la alternancia de su juicio sobre cada uno de los elementos de la paradoja, que unas veces le merecen una valoración claramente favorable y, sólo unas líneas más abajo, adversa, cuando pasa de considerarlos como fuerzas que se moderan mutuamente a tomarlos en su forma más extremada —individualismo insolidario y colectivismo de masas —, irreconciliables entre sí y destructivos de la democracia.

La democracia crea, en primer lugar, individuos *independientes*. El principio general que Tocqueville enuncia es el siguiente: en los siglos democráticos, el hombre «vuelve todos sus sentimientos hacia él solo».[48] Naturalmente, este repliegue hacia sí mismo conlleva un peligro de atomismo social, que el escritor detalla con subida elocuencia,[49] pero su planteamiento del llamado «individualismo de los países democráticos» puede salvarse sin dificultad de esos riesgos.[50] Ese individualismo es el reflejo, en el ámbito sentimental, del método filosófico de los americanos, que consiste en un cartesianismo práctico basado en el «uso individual de la razón» y en la «independencia de espíritu» que él tanto admira.[51] No puede sino respetar el alejamiento orgulloso de las masas y la disposición reflexiva que entraña, no necesariamente egoísta. El egoísmo, como «amor apasionado hacia sí mismo», es un vicio tan antiguo como el mundo, en tanto que el «individualismo», tal como él lo entiende, pertenece en exclusiva a la época democrática. Y lo entiende como algo distinto de una pasión ingenua y más bien como un «sentimiento reflexivo» que «predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y amigos».[52] Y lo principal de todo: este individualismo es el lugar donde la libertad se ha refugiado en la época del igualitarismo social: «La igualdad, que hace a los hombres independientes los unos de los otros, les hace contraer el hábito y el gusto

por seguir únicamente a su voluntad en sus acciones particulares. Esa completa independencia de que gozan continuamente frente a sus iguales y en el uso de la vida privada les dispone a considerar con disgusto toda autoridad y les sugiere pronto la idea y el amor a la libertad política».[53] Es importante destacar cómo para Tocqueville la igualdad democrática genera por su propia naturaleza un individualismo donde crece y se desarrolla el amor a la libertad. De esta forma se cumple uno de los designios capitales de su obra: «No se trata de reconstituir una sociedad aristocrática sino de hacer brotar la libertad del interior de la sociedad democrática».[54]

Ahora bien, esos hombres independientes, libres intelectual y sentimentalmente en su ámbito doméstico, son, por su mismo aislamiento social, dependientes de los demás para subsistir; a esos individuos reflexivos y autoconscientes la democracia los hace impotentes, necesitados y constitucionalmente *débiles*. No pueden asegurarse por sí mismos ni siquiera su preciada libertad: cada uno es «individualmente más débil y por consiguiente incapaz de preservar su libertad».[55] Además, ante el espectáculo formidable de la masa sienten esa «disminución de valor» que abrumaba a Lucien al llegar a París. Tocqueville —que escribe en la misma época en que Balzac componía su novela— se refiere a la uniformidad sin fisuras y sin relieve que impone la colectividad a sus miembros: «Veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma».[56] El individuo orgulloso de sí mismo y señor de su casa sale de ella convertido en ciudadano parecido, como una gota de agua a otra en un océano sin riberas, a otros tantos millones de ciudadanos como él. Y entre la muchedumbre compuesta de seres idénticos, indiferenciados, siente su propia insignificancia, su propia nada: «Paseo mi mirada sobre esa multitud innumerable compuesta de seres parecidos en la que *nada* surge o se abate».[57] Los ciudadanos, persuadidos de su vaciedad colectiva, buscan una autoridad política despersonalizada —«el único y necesario sostén de la debilidad humana»[58]— que les proporcione seguridad y protección frente a la masa omnipotente. He aquí el origen de la tendencia a la centralización y a la concentración del poder administrativo típicamente democráticas, expuestas a un riesgo de

despotismo que Tocqueville adivina lúcidamente para el porvenir y deplora. [59]

Los análisis de *La democracia en América* contienen, mecida por así decirlo entre oleadas de pensamientos paradójicos, la decisiva *paradoja de la igualdad*, descriptiva de la esencia dialéctica de la democracia y de la división abierta en el interior del *homo democraticus*. La formulación más explícita se encuentra en el siguiente pasaje:

> Cuando el hombre que vive en los países democráticos se compara individualmente con todos los que le rodean, siente con orgullo que es igual a cada uno de ellos, pero cuando pasa a examinar el conjunto de sus semejantes y a situarse al lado de ese gran cuerpo, su propia insignificancia y debilidad le abruman en seguida.[60]

De lo que se sigue que la igualdad, que concede iguales derechos a todos, despliega un doble efecto sobre el hombre: de un lado, reconoce las libertades inviolables de su orgullosa subjetividad, consciente de los derechos de su individualidad infinita, absoluta y resistente a todo interés general; de otro, democratiza ese mismo reconocimiento a todos *por igual* y en esta igualación cada ciudadano se asimila al resto en una generalidad indiferenciada, compuesta de unidades abstractas canjeables y convertibles entre sí.

§ 6. ¿EXISTE EL PROGRESO MORAL?

Rousseau tuvo una especie de revelación cuando se dirigía a visitar a su amigo Diderot, preso. Iba una tarde de 1749 leyendo mientras caminaba las bases de un concurso convocado por la Academia de Dijon pidiendo ensayos sobre «si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres», y de pronto le sorprendió una experiencia que en las *Confesiones* llamó «la iluminación de Vincennes». Su conciencia atravesó un momento de lucidez prodigiosa, las ideas se le agolpaban a una velocidad muy superior a su capacidad de asimilación, pero la intuición central permanecía: ese progreso de los pueblos y naciones exaltado por su siglo —el ideario mismo de la Ilustración— no existe,

porque el hombre nace bueno y la civilización lo corrompe, envilece y esclaviza.

Ya se ha adelantado que la noción de progreso nació en la modernidad como una forma secular de salvar la finitud, recién descubierta pero de estatuto inseguro. Su difícil nacimiento tuvo lugar en el seno de la célebre Querella de los Antiguos y los Modernos, que se riñó primero en Francia y luego en el Reino Unido a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII.[61] La premodernidad descansaba toda ella en la suposición de que pre-existe al hombre una naturaleza fija, completa y normativa y que los grandes nombres de la Antigüedad grecorromana habían acertado a definirla y representarla —a imitarla— de forma perfecta y definitiva. En este orden de ideas, la doctrina del progreso necesitó el concurso de los mejores polemistas de la época para abrirse camino y aun así tentativamente, porque venía preñada de implicaciones heréticas y subversivas al contradecir una de las verdades mejor asentadas, confirmada por una tradición de siglos innumerables y remachada con brillantez por el Renacimiento y el Neoclasicismo: el carácter canónico de la Antigüedad. La minusvaloración del presente que tal presupuesto suponía, esa minoría de edad de todos los vivos con relación a una remota edad de oro, mineralizada por el paso del tiempo, era desmentida por nuevas circunstancias históricas recientes que daban confianza y ánimos a los coetáneos para poner sus realizaciones al lado de las de aquellos gigantes del pasado.

El descubrimiento de América, los avances científicos, el florecimiento de las artes y las literaturas nacionales, la gloria de las repúblicas italianas, el esplendor de la Francia de Luis XIV, que se atrevía a competir con el de la ciudades griegas y la Roma imperial, y el mayor refinamiento de costumbres de la sociedad cortesana en comparación con las groserías e inmoralidades de los dioses y héroes homéricos, por ejemplo, les sugirieron la idea de que quizá, en lugar de concebir la historia como una inacabable decadencia desde esa primera perfección, era más justa la imagen de un cuerpo vivo que desde una infancia todavía informe va madurando en progresión constante, con la inevitable dignificación del presente —el de los Estados europeos a las puertas de la Ilustración— que la nueva metáfora entrañaba, al asociarlo con el *floruit* del organismo, su momento de mayor fuerza y vitalidad. Pero, en todo caso, no en todos los ámbitos de la cultura

podía postularse con igual fundamento la hipótesis del progreso y se hacía forzoso establecer algunas distinciones.

Había demasiados testimonios sobre el superior estado del conocimiento científico en el siglo XVII como para seguir sosteniendo que los escritos físicos, geográficos o astronómicos de Aristóteles o Ptolomeo debían prevalecer sobre las modernas teorías de Copérnico, Galileo o Newton. En las ciencias, el conocimiento es acumulativo y, en consecuencia, aunque para la perspectiva actual sería ingenuo mantener un esquema de progreso lineal, dicho progreso es incuestionable, con aplicaciones del mismo tangibles y contrastables. ¿Y en las artes, y en la literatura? ¿Es Milton inferior a Homero, o superior? ¿En qué relación se encuentran Shakespeare y Sófocles, Dante y Virgilio, Miguel Ángel y Fidias? ¿Puede describirse esa relación con propiedad en términos de progreso o decadencia? La pintura, la escultura, la arquitectura, la poesía o el teatro, aunque puedan desarrollarse como oficios e incorporar nuevas técnicas, en rigor no progresan sino que son expresiones, enraizadas en su tiempo, del genio individual o colectivo que las produce. Tras múltiples intercambios de panfletos y libelos sobre estas cuestiones, hombres de letras como Pascal, Fontenelle o Wotton cerraron la Querella con la siguiente componenda: ¿progresa la ciencia? Sí. ¿Progresan las artes? No.

La pregunta ahora, más difícil de responder, es la que se planteó Rousseau aquella tarde de 1749: la de si existe el progreso moral. Es algo que los participantes de la Querella sólo tocaron tangencialmente, denunciando el mal gusto o la perversión de costumbres de dioses y héroes de la mitología grecorromana, que ofendían el rigorismo racionalista y moralizante del clasicismo francés. La pregunta puede ser reformulada de la forma siguiente: ¿somos mejores nosotros que nuestros mayores? ¿Supone cada generación un avance moral respecto a la anterior? ¿Es la edad contemporánea más virtuosa que la moderna, y ésta que la medieval o la antigua? ¿Progresa, en suma, la humanidad como tal? El interrogante no admite una respuesta unívoca, que, en todo caso, sería obligado hallar en algún punto intermedio entre las ciencias y las artes. Se reitera: ¿existe el progreso moral? Corrigiendo respetuosamente a Rousseau, no hay más remedio que responder sí y no.

Sería posible presentar la historia de la humanidad, y en particular la reciente, como una lucha, plagada de titubeos y vacilaciones, avances y

retrocesos, de la subjetividad por ampliar la esfera de su libertad frente a las opresiones e inmunidades de los poderes públicos. Los escritos morales de Kant,[62] por ejemplo, muestran la conciencia que el hombre ha adquirido de su propia dignidad, fuente última de toda moralidad, así como, arraigado en ella, el reconocimiento de la libertad individual como su principio supremo. Herder o Mill entienden la libertad como el derecho a ser individual en el sentido de distinto, diverso, peculiar, sin que el Estado ni el bien común estén asistidos por legitimidad alguna para estorbar o interferir en ese intento. Mill en particular escribe en 1859 su conocido ensayo *Sobre la libertad* para estudiar «la naturaleza y límites del poder que puede ser ejercido legítimamente sobre el individuo», situando con ello el debate, como ya lo hiciera Kant de otra manera, en la tensión entre *libertad* y *coacción*; esto es, entre un ámbito de elección personal que cada uno es libre para ejercitar como prefiera, encontrando en la diferencia y la diversidad humanas un elemento positivo, de un lado, y los límites de un Estado coercitivo que tiende a la uniformidad, la dominación y el control, de otro.

Y, desde esta perspectiva subjetivista, no puede negarse que los últimos tiempos, y en especial el siglo XX, han sido pródigos en sucesivas ampliaciones de la esfera de la libertad frente a la coacción con resultados verdaderamente admirables. La más importante de todas, los derechos humanos, como el derecho a la libertad religiosa, de conciencia, de expresión, de reunión, etcétera, recogidos en declaraciones políticas y luego positivizados en constituciones vigentes y protegidos por instituciones jurídicas eficaces y vinculantes. Estos derechos fundamentales, con toda su variedad, son modulaciones del mismo derecho esencial de todo ciudadano, jurídicamente sancionado, a encontrar la forma de realización de su individualidad con libertad plena, siguiendo sus personales preferencias, espontaneidad y capricho, sin tener que rendir cuentas a nadie. La constitucionalización de los derechos fundamentales, en suma, ha implicado el reconocimiento al sujeto de un cada vez más amplio espacio para ejercitar su libertad incluso, en ciertos casos, si así lo desea, contra los intereses del bien común, sin sufrir por ello el castigo de la coacción pública, puesto que nunca se ha necesitado de una especial garantía jurídica para obedecer dócilmente las pautas marcadas por las autoridades políticas, siendo lo nuevo la facultad de contravenirlas sin peligro en virtud de su

propio poder, pues, como dice Mill, «en la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y espíritu, el individuo es soberano».[63]

Al lado de esta lucha por el Derecho, el subjetivismo reñía otra contra la ideología en el campo de la cultura. La llamada «filosofía de la sospecha» (Ricoeur) acostumbró a la conciencia subjetiva a recelar de la cultura en general al ver en ella un instrumento solapado de dominación por parte de la sociedad o sectores de ella, recuperando así el tema rousseauniano de la civilización alienante que encadena al hombre nacido ingenuo, libre y bueno. En *El malestar de la cultura* Freud presenta el ideal —más o menos encarnado en un pasado prehistórico indefinido— de un yo en libertad que sería feliz dando curso libre a su *eros*, contrapuesto al yo actual inhibido por la cultura represora, que coarta su deseo, crea en su conciencia el sentimiento de culpabilidad y cambia la felicidad por el malestar, que es el precio que hay que pagar para el nacimiento de la cultura. Norbert Elías aplica este esquema a una secuencia temporal en *El proceso de la civilización*, imaginando la Edad Media europea como la época dominada por el yo instintivo y libre, al abrigo de represiones culturales y sociales, y contempla el desarrollo de la Modernidad —el Renacimiento, el Barroco, la Ilustración, el siglo XIX— como un gran progreso de la civilización occidental, construida sobre la represión de los instintos básicos del individuo, quien soporta, primero, la coacción externa de la violencia del príncipe y, más tarde, la coacción interna o autocoacción, esto es, el control sentimental de los individuos con los resortes de la vergüenza, el pudor y el asco, agentes poderosos que emplea el poder político para conseguir que el individuo reprima por sí mismo sus deseos sin necesidad de violencia externa, renuncie a ellos y acepte, como dictados por su conciencia, las uniformadoras normas morales de la sociedad. Freud y Elías coinciden en desconocer la función educativa, ética y civilizadora de la sociedad, convertida en sus escritos en pura «ideología» que busca la dominación del individuo, el cual, en libertad, sin coacciones, con sus instintos liberados, recuperaría su antigua felicidad.

He aquí el fundamento teórico de los movimientos de liberación surgidos en la segunda mitad del siglo XX, que deben interpretarse como la radicalización del subjetivismo romántico y antisocial hasta el paroxismo. El ensayo de Marcuse *Eros y civilización* (1955) toma como punto de

partida la teoría social y psicológica de Freud, que identifica el progreso moral de la civilización con la coacción sobre la libertad subjetiva y con la hegemonía de «fuerzas destructivas cada vez más potentes».[64] Pero, a diferencia de Freud, que establece una ecuación necesaria e indestructible entre civilización y represión, indaga en la segunda parte de su trabajo las condiciones históricas para una civilización no represora. El progreso mismo de esta civilización ha alcanzado tal grado de productividad que la energía instintiva que debía ser consumida antes en el trabajo enajenado puede ser reducida considerablemente y levantada la anterior obligación de reprimir los instintos vitales. Con la reducción del trabajo, *«eros*, los instintos de la vida, serían liberados hasta un grado sin precedentes».[65] Y sueña con un mundo en el que sean eliminadas las tradicionales dos instituciones de la eticidad: el trabajo y la familia, para culminar una liberación total del sujeto. Por una parte, dice que «el campo de la necesidad, del trabajo, es un campo de ausencia de libertad porque en él la existencia humana está determinada por objetivos y funciones que no le son propios y que no permiten el libre juego de las facultades y los deseos humanos»; y en lugar del trabajo propone el juego, el cual «es *improductivo* y es *inútil* precisamente porque cancela las formas represivas».[66] Por otro, en esa nueva civilización conciliada con el *eros*, se produciría una reactivación de la sexualidad polimorfa pregenital y narcisista; el cuerpo así sexualizado sería un puro instrumento de placer y ello conduciría a «una desintegración de las instituciones en las que las relaciones privadas interpersonales han sido organizadas, particularmente la familia monogámica y patriarcal».[67] La sociedad ideada por Marcuse estaría compuesta por subjetividades narcisistas, lúdicas, altamente sexualizadas, descomprometidas éticamente y capaces de reducir al mínimo sus obligaciones laborales.

Las revoluciones culturales de los sesenta implicaron una auténtica *mise en scéne* del programa marcuseano y hay que decir que con notable éxito. «La distancia que separaba a una generación numerosa, próspera, mimada, segura de sí misma y culturalmente autónoma de la generación de sus padres, insólitamente poco numerosa, insegura, marcada por la Depresión y devastada por la guerra, era mayor que la distancia que suele haber entre distintos grupos de edades».[68] En efecto, Europa y América estaban llenos de jóvenes y el problema no era alimentarlos o vestirlos sino

educarlos e integrarlos en la sociedad. La originalidad de los movimientos de protesta de esa década reside en que el conflicto no estalla, como en casos anteriores, entre clases sociales, entre religiones, entre naciones o entre ideologías, sino, por primera vez de forma masiva, entre generaciones, una, la mayor, instalada en las instituciones del orden tradicional y establecido, y la otra pujante, insolente y multitudinaria, amalgama de clases, religiones, naciones e ideologías, unida sólo por su juventud y su inconformismo, que clama contra el venerable principio de autoridad (el del padre, el maestro, el juez, el militar, el policía, el sacerdote, el profesional y el adulto en general), vigente en Europa, como principio básico de vertebración social, al menos desde las primeras oleadas de los indoeuropeos cuatro milenios atrás, y ahora empujado, derribado y pisoteado como la estatua de un dictador cruel. Porque no se trata de una normal dialéctica entre generaciones, la de los padres que se resisten a ceder a los hijos su posición en los órganos de poder político y económico, cuya estructura no hace más que mantenerse y confirmarse en los sucesivos relevos; ahora se critican en un plano teórico y se transgreden en el práctico los fundamentos de la secular comunidad patriarcal en nombre de las diversas formas de liberación subjetiva (sexual, feminista, pacifista, nudista, ecológica, etcétera). En lugar de reemplazar a la generación antigua dentro de la cultura dominante, quieren cancelar dicha cultura con la provocación de una *contracultura*, por lo mismo que gustan de cambiar el uniforme que ha vestido tradicionalmente la autoridad por las ropas de los gitanos trashumantes o por la desinhibida ausencia de ella.

Y aunque ciertamente no se ha cumplido ese anhelo de Marcuse, para la nueva civilización no represora, de «vivir sin angustia», la supresión del santo principio de autoridad, bendecido por todas las leyes morales y jurídicas, sí puede aventurarse que es definitiva, así como irreversibles el desprestigio de la coacción represora y la exaltación de la autenticidad y la espontaneidad ética y estética, acompañados de la generalización de los valores típicos de una adolescencia detenida en el estadio estético, reacia a incorporarse a unas instituciones de la eticidad —amor ético, trabajo productivo— que han perdido entretanto su sacralidad y su aura, y que se presentan sólo como una opción, y no de las más atractivas, entre otras igualmente dignas, que se ofrecen a una subjetividad consciente de su derecho soberano a elegir la forma de vida que prefiera y que ya no se deja

intimidar. La contracultura, como movimiento social, se diluyó finalmente en la cultura tardomoderna hoy hegemónica pero a cambio infundió en ésta un hálito de nihilismo y de invencible escepticismo hacia todo lo colectivo y lo político que ha dejado pendiente la tarea de hallar a la polis unos fundamentos morales nuevos, exentos de coacción, represión y autoritarismo.

Por consiguiente, a la pregunta de si existe el progreso moral ha de contestarse afirmativamente si se considera el rotundo avance de la libertad individual en el mundo contemporáneo y los extensos terrenos conquistados a la coacción y a la opresión. Somos, incuestionablemente, más libres que antes. Podría incluso argumentarse que la nuestra es una época de *libertad consumada*, queriendo indicar con ello que el progreso de la libertad y de los derechos individuales, sin decir que se ha agotado totalmente, ha alcanzado un máximo histórico en todos los órdenes de la vida (no ignorando los obstáculos materiales que, en muchos casos, se oponen todavía hoy al ejercicio efectivo de esos derechos, en determinados países, minorías o sectores sociales). La batalla por la libertad está básicamente ganada, o le falta ya poco. Existen las condiciones jurídicas-formales y, en buena medida, también materiales para, en términos kantianos, salir de la autoculpable minoría de edad, emanciparse y constituirse sin interferencias exteriores en sujeto moral libre.

Otra cosa es el *uso* virtuoso o no que se haga de esa libertad ampliada. Somos jurídica y políticamente más libres que antes, pero no hay razón para mantener que somos *mejores* —más virtuosos— que los hombres del pasado. En este punto, argüir la existencia de un progreso moral es muy problemático. La libertad puede ejercitarse para el bien o para el mal, puede hacerse un uso virtuoso o defectivo de la libertad, y una mayor libertad representa una mayor capacidad para construir pero también para destruir los cimientos morales de una sociedad. Se observa esta doble capacidad en los ambiguos resultados del siglo XX. Hemos asistido en esta última centuria a conquistas morales inconcusas como, entre otras, la generalización de la democracia, la aprobación de constituciones liberales, el reconocimiento jurídico de derechos fundamentales, la creación de un Estado de bienestar, la consagración de la tolerancia, el pluralismo y la paz social como principios estructurales de las sociedades contemporáneas, y los primeros pasos de una resolución pacífica de conflictos entre países y de una justicia

internacional. Pero no puede olvidarse que ese mismo siglo de los derechos humanos ha sido el escenario de los mayores atropellos nunca vistos contra ellos, tanto más atroces cuanto mayor era la conciencia del valor de lo que se violaba, muchas veces conforme a un plan racionalmente ideado: allí están, verbigracia, las dos guerras mundiales, Auschwitz, el Gulag, los bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki, las masacres de Pol Pot, el terrorismo de Estado y el internacional, o las redes mundiales de corrupción, delincuencia y tráfico de estupefacientes, menores o armas.

En suma, la misma civilización que ha sabido progresar moralmente ganando a la opresión una más amplia esfera de libertad, ha usado esa libertad ampliada, en una medida no despreciable, para la inmoralidad más perversa, haciendo descender al hombre a unas profundidades de abyección y envilecimiento imposible de predecir. De lo que se sigue, en fin, que si desde la perspectiva de la libertad cabe confirmar la existencia comprobada de un progreso moral, desde la del contenido de esa libertad y de su ejercicio efectivo sería casi un sarcasmo mantener semejante aserto. De ahí el matizado sí y no a la pregunta que se suscitó al principio.

§ 7. La vulgaridad, un respeto

Cuando los revolucionarios franceses cortaron la cabeza de Luis XVI a la voz de «libertad, igualdad y fraternidad», guillotinaron también y rodaron por el cadalso los privilegios del Antiguo Régimen como trámite previo a la instauración *ex novo* de un régimen basado en la igualdad, de la cual la libertad y la fraternidad, compañeras en la divisa revolucionaria, no son, en puridad, más que modalidades o secundarios modos de ser. De acuerdo con la ya presentada paradoja de la igualdad, ésta promueve las libertades subjetivas del ciudadano, conquistadas a la opresión del poder político en un plano de difícil progreso moral, pero la igualdad democrática al mismo tiempo exige la generalización de esas libertades a todos exactamente en las mismas e intercambiables condiciones, creándose así una fraternidad que, históricamente, ha adoptado en Occidente la forma de las modernas sociedades de masas. Allí, en la masa, se impone una uniformidad que disuelve cualquier diferencia subjetiva y nivela todo relieve individual de la personalidad, allí el yo histórico es considerado como puro noúmeno

despojado de circunstancias empíricas, como indistinguible cociente matemático. Sobre el proceso de abstracción social coinciden dos teóricos del pacto político a uno y otro extremo del arco temporal: Rousseau[69] y Rawls.[70] La abstracción colectivista de los elementos subjetivos de la personalidad conduce a mediocridad moral y a la decadencia del *buen gusto*, en suma, a lo que los moralistas y los árbitros de la elegancia que nunca faltan calificarían con displicencia de *vulgaridad*. Ya se leía en la anterior cita de Tocqueville: «Veo una multitud innumerable de hombres *semejantes* e *iguales* que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse *pequeños* y *vulgares* placeres con los que llenan su alma».

La masa, en sentido moderno, nace con la implantación del servicio militar universal y obligatorio. En agosto de 1793, la Convención decretó la movilización general de los franceses solteros entre 18 y 25 años y a consecuencia de esta leva masiva los efectivos del ejército superaron el millón de hombres, un contingente desconocido hasta entonces: «La noción de masa, que va a ser la característica dominante de la civilización contemporánea, apareció así por primera vez».[71] Desde entonces no ha hecho sino aumentar sin descanso: denomina Canetti «masa abierta» a aquella que, por contraste con la cerrada, desea permanentemente incrementar su número, dominada por una compulsión imparable a crecer: la transición de una cerrada a otra abierta se produce mediante el «estallido». Sostiene Canetti que desde la Revolución Francesa los estallidos son cada vez más habituales y han adquirido una forma que percibimos como moderna: el enorme incremento de la población mundial y el acelerado crecimiento de las ciudades, que caracterizan nuestra época, le han proporcionado a la masa abierta ocasiones cada vez más frecuentes para constituirse. Se extiende ahora a todos los ámbitos de la vida humana inspirando en todas partes su conocido efecto igualador: «El fenómeno más importante que se produce en el interior de la masa es la *descarga*. Antes de ella, la masa no existe propiamente: sólo la descarga la constituye de verdad. Es el instante en el que todos los que forman parte de ella se deshacen de sus diferencias y se sienten *iguales*».[72]

El hombre, se decía en el apartado anterior, ha ampliado la esfera de su libertad y ha removido los obstáculos que estorbaban su liberación definitiva. Pero llegado a este estado de libertad consumada, ¿qué uso ha

hecho de su libertad? ¿Qué ha producido? ¿Qué ha dado a la cultura su liberación?

No puede negarse que el producto de la liberación ha sido una extensa democratización del espíritu, en otras palabras, la *vulgarización* generalizada del gusto y de las costumbres. La vulgaridad es, en efecto, la nota distintiva de la cultura democrática, que la singulariza de todas las anteriores proporcionándole a nuestra época una identidad propia y fácilmente reconocible en el contexto de la historia de las ideas y de la cultura universal. Siempre ha existido la vulgaridad, inherente al hombre, incluso en ocasiones ha logrado salir de su normal confinamiento —a unas clases, unos lugares, unas épocas del año— filtrándose en algunas manifestaciones permitidas del folclore nacional. Pero nunca hasta ahora, en que se han borrado definitivamente las fronteras entre la cultura culta y popular y han reventado todas las jerarquías sociales y estéticas, la vulgaridad se había convertido en norma suprema de comportamiento. Éste es el hecho nuevo —todo se ha vulgarizado— y es en la calificación de ese hecho donde las opiniones varían. La alta cultura, el puritanismo y la beatería desprecian la vulgaridad, mientras que este ensayo pide seriamente para ella un respeto.

Ortega y Gasset acierta sin duda al describir con logrado efectismo, principalmente en *España invertebrada* y en *La rebelión de las masas*, la universal vulgarización del mundo con ocasión del ascenso de las masas al dominio planetario. Y también acierta en su lúcida fenomenología del hombre democrático en cuanto hombre-masa, niño consentido saturado de derechos (pero ignorante de los sacrificios que ha costado su conquista), autoeximido de deberes y, al menos en parte, bárbaro y amoral. Pero cuando profetiza que «se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares», denota que, a diferencia de Tocqueville o Weber, no ha comprendido el carácter fatalmente irreversible de la igualdad democrática y de la cultura que emana, y no lo comprende porque sigue creyendo, como se desprende de esa cita, aquí en coincidencia con Tocqueville y Weber, que la cultura reposa en una desigualdad natural de órdenes y rangos, subvertida por la democracia de una manera tan injusta como provisional: «Bajo toda la vida

contemporánea —dice— late una injusticia profunda e irritante: el falso supuesto de la igualdad real entre los hombres».[73]

Cada hombre es una diferente combinación de circunstancias naturales y sociales —familia, territorio, red social, raza, cultura, religión— así como una variable distribución de dones corporales —salud, fuerza, belleza— y espirituales —inteligencia, carácter, sensibilidad—; y en la vida de ese hombre se observa también una pluralidad de méritos, realizaciones y resultados. Desde esta perspectiva, existe en la vida, en la naturaleza y en la sociedad, como es evidente, una rica *desigualdad* entre los hombres. Por otra parte, no menos evidente es que determinadas características de la condición humana *igualan* a estas personas entre sí y las distinguen de otros órdenes del ser, inerte, vegetal o animal. La cultura puede optar por primar la desigualdad o la igualdad para la determinación del estatus ontológico del hombre. Desde el origen de los tiempos, ha elegido los criterios de la desigualdad con los que se han diferenciado entre grupos humanos sujetos a alguna forma de jerarquía: genealogías, castas, estamentos, credos, ideologías, etnias, clases sociales, educación; últimamente, en Ortega, como residuo del tradicional criterio de la desigualdad, la excelencia y la eminencia intelectual, vital o moral que adornaría, al parecer, a una minoría selecta.

La originalidad de la democracia, su genio innovador y revolucionario, estriba en invertir por primera vez el anterior criterio y reducir esos elementos diferenciadores de cada hombre, antes determinantes de un estatus, a un rango *accidental*, remitiéndolos al ámbito privado, que se constituye así en el reino de la diversidad, la diferencia y la particularidad individual, en tanto que en el ámbito público se deja en suspenso la diversidad humana de capacidades y méritos, todas esas circunstancias de «nacimiento, raza, sexo, religión y opinión» que las constituciones políticas modernas proscriben ahora como discriminatorias.[74] Y, en esta suerte de anonimato universal, se establece como principio único el de la *esencial* mismidad de todo hombre por el mero hecho de serlo, fundamentada en la común dignidad —inviolable, irrenunciable, imprescriptible— que todos los miembros de la condición humana comparten. Esa cancelación pública de la individualidad es la mejor prenda y la más preciada gala de la democracia, porque a cambio de la reducción política del yo a una dimensión cuantitativa —«un hombre, un voto», en la conocida fórmula—

se asegura el reconocimiento de la misma esencia a todo ser humano por igual, y ello de un modo incondicional y absoluto y por tanto *abstrayendo* de cualquier accidente natural, social o histórico, así como de la concurrencia o ausencia en su conducta de virtud o de merecimiento personales.

Que lo que presta al hombre su dignidad sea aquello que comparte con todos los demás tiene como consecuencia una *indistinción ontológica* entre los hombres —una masificación— que es el fruto maduro de la democracia. Naturalmente, la indistinción de este democrático «hombre sin atributos» o vulgo sólo puede producir obras carentes absolutamente de distinción y esto significa, como se comprueba cada día y cada hora, la liberación de una vulgaridad sin límites con la fuerza de un Prometeo recién despojado de sus cadenas. Pero el espectáculo de la presente vulgaridad no debe alimentar la nostalgia de una sociedad otra vez dividida en dos géneros de humanidad, unas masas dóciles a la ejemplaridad de una autoproclamada minoría selecta. Este ensayo se distancia enérgicamente de una tal ejemplaridad de orientación aristocrática y bendice la rebeldía de esas masas contemporáneas, al mismo tiempo que quisiera contribuir a hallar a la democracia una ejemplaridad igualitaria que le sea propia, una que no niega ni esconde su vulgaridad en los sótanos oscuros del submundo social o personal, aunque, una vez liberada, tampoco se complace ni se detiene en ella para siempre como en una tierra prometida, sino que aspira a hacer brotar en su interior esa justicia que, según el Tocqueville en la anterior cita, constituye «la grandeza y la belleza» de la igualdad.

Por lo que se refiere a la grandeza, no ha sabido destacarse hasta ahora lo suficiente hasta qué punto la vulgaridad ambiente es el final de un largo y costoso proceso de refinamiento ético colectivo, de un nuevo humanismo, en suma, que se toma en serio y lleva a sus últimas consecuencias la universalización de los derechos de la subjetividad a todo ser humano. Durante milenios no ha sido tan llano, en presencia de las múltiples diferencias accidentales, que todo hombre merezca los mismos derechos innatos; por el contrario ese principio hoy asentado siempre se ha cuestionado y se ha impuesto sólo recientemente contra una tradición que se remonta a la antigüedad de los tiempos, y que todavía sigue influyendo. «Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone

dondequiera»:[75] la proposición es exacta siempre y cuando no se vea en ese derecho a ser vulgar «una injusticia profunda e irritante» fundamentada en «el falso supuesto de la igualdad real entre los hombres», sino a la inversa, el primer postulado de la moderna verdad democrática.

Muchos de los análisis más conocidos sobre el hombre-masa, al ignorar la paradoja de la igualdad, yerran cuando en sus descripciones rezumantes de desprecio y condescendencia ponen el acento sólo en el feo rostro de la vulgaridad, olvidando el genio, el buen sentido, el acierto, la virtuosa lucha por la igualdad y hasta la sofisticación moral de generaciones que la ha hecho posible. A quien frunza el ceño en presencia de una falta de distinción de éste o de aquél, o de la mayoría o de todos, incluso de uno mismo, debe recordársele el prodigio civilizatorio involucrado en la actual generalización del mismo estatuto de derechos y obligaciones a todo hombre; y se le puede recomendar también que tenga presente que esa denostada vulgaridad —esa grosera espontaneidad del yo, esa liberación excesivamente directa de instintos elementales, esa molesta ausencia de mediaciones culturales y simbólicas— es una emanación eminente —no siempre grata pero profundamente ética: ofendiendo el buen gusto se rinde a veces homenaje a la justicia— del nuevo humanismo democrático.

«La masa arrolla lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado».[76] Un romanticismo triunfante nos ha acostumbrado a hallar emoción poética exclusivamente en lo diferente, lo individual y lo excepcional y cerrar los ojos para la nobleza y el hondo *pathos* que se esconden en la normalidad democrática de lo que todo el mundo hace, siente y piensa. *Aquiles en el gineceo* defendió la tesis de que la empresa ética fundamental consiste en merecer y merecerse esa normalidad: lejos de no estar a la altura del hombre, no existe en el mundo otra mayor y más digna de él.[77] Complementando lo allí dicho, cabe añadir ahora que dicha normalidad democrática también es capaz de excitar una genuina emoción estética. Hubo un tiempo, antes de que dejase madurar su conocido aristocratismo de los años veinte, en que un joven Ortega y Gasset era capaz de apreciar positivamente los «primores de lo vulgar» del estilo de Azorín, quien en sus novelas, dice el filósofo, «obtiene el aire de realismo para sus figuras por medio de rasgos típicos, vulgares, comunes; en una palabra, generales».[78] El humanismo democrático, en

efecto, instaura en la disciplina estética la tendencia hacia una objetividad común y típica inspirada en el principio igualitario que, por encima del subjetivismo dominante a lo largo de la modernidad, de su extravagancia y de sus cansinas pretensiones de originalidad, sabe celebrar la *bella vulgaridad* de la vida y de las cosas normales del mundo.

Es sobre todo el relato temprano y decisivo de Thomas Mann, *Tonio Kröger*, el que indica el camino para este esbozo de estética democrática. Conviene recordar ahora que la democracia había sido definida como el sistema político de la finitud. Y para una subjetividad hastiada de sí misma, como es la moderna, que ha conocido todos los excesos del yo, la imagen de una cotidianeidad luminosa, llena de deseables *nourritures terrestres* al alcance de todo el mundo, y la de una existencia dichosa transcurriendo por el ancho cauce, amable y acogedor, de una vida normal, puede llegar a tener un embriagador efecto estético y despertar en esa subjetividad que se ha hecho un problema para sí misma, un incontenible apetito de finitud y de sus vulgares placeres.

De ello es ejemplo Tonio Kröger, un artista bajo la «maldición de la literatura», que le obliga a llevar una existencia solitaria, torpe y extraña, «excluido del mundo de las gentes normales», «mortalmente cansado de representar lo humano sin participar lo más mínimo en el fondo de la comedia», «de no pertenecer a ninguna parte, de verse extraño y extranjero en el mundo». Su exceso de lucidez, clarividencia psicológica y autoconciencia, al margen de la «feliz comunidad de afectos con el mundo», le ha llevado a unas «náuseas del conocimiento» tan insoportables que para él ahora «el reino de nuestros anhelos lo constituye lo normal, lo decente, lo amable: ¡la vida en su seductora trivialidad!».[79] Esto le revela Tonio a su amiga y confidente, la pintora Lisaveta Ivanovna, en la conversación que mantienen en un momento central del relato, y sobre el mismo tema vuelve en la carta final, remitida desde el norte de Alemania, en la que ensalza la función redentora que para su subjetividad doliente de hombre y de artista ejerce la vulgaridad: «Existe una manera de ser artista tan profunda, tan determinada por el nacimiento y el destino, que nada le parece tan dulce y digno de ser vivido como el anhelo de *las delicias de la vulgaridad* (*den Wonnen der Gewöhnlichkeit*)».[80] Este pliegue amoroso que anuncia hacia «lo humano, lo vivo y lo vulgar», del que nace «todo

calor, toda bondad, todo humor», es, exclama Tonio en los párrafos finales, lo único capaz de transformar a un mero literato en auténtico poeta.

La evolución de Tonio Kröger muestra en efecto una dirección desde el subjetivismo autocomplaciente y narcisista, característico del yo romántico que se detiene en el estadio estético, hacia una objetividad democrática, igualitaria, cuya figura es la plaza pública donde los hombres se reúnen y comparten los bienes de la vida, y sienten primero el anhelo y luego experimentan bajo el mismo sol la seductora trivialidad y las delicias de la vulgaridad íntimas al estadio ético-político, allí donde crece todo lo amable, lo dulce y digno de ser vivido, sin que esta aparente ligereza reste dramatismo al universal vivir y envejecer de todos los hombres. El paso indicado supone la capacidad de asumir una *ingenuidad* de nuevo estilo, no la ingenuidad de una superada y escasamente añorada época pre-moderna, que toma la objetividad del mundo como algo ya dado al sujeto, sancionado y recibido, sino una ingenuidad aprendida, elegida crítica e irónicamente, que ya ha conocido las profundidades infinitas del yo y, sin renunciar a los derechos de la subjetividad, ahora decide por voluntad propia y con plena lucidez subordinarlos a una magna tarea colectiva y participar en la construcción, con los materiales finitos y aun vulgares que encontramos en torno, de los cimientos, las murallas y las torres de esta nueva objetividad ética que llamamos democracia.

III. La causa de nuestro actual descontento

Esta parte primera del ensayo está dedicada a la democracia. En la anterior sección, la democracia se asimiló a la igualdad, si bien una igualdad paradójica (§ 5) que ha dado a la cultura dos tendencias contrarias, el subjetivismo (§ 6) y la vulgaridad (§ 7), que, combinadas, prestan a nuestra época su idiosincrásico torso. Del subjetivismo, una invención moderna bien conocida, interesó entonces únicamente destacar su elevación a estado de cultura en forma de «libertad consumada»; y sobre la vulgaridad, al ser un concepto casi desconocido para la reflexión filosófica, fue preciso primero defender su respetabilidad ética y estética, y conviene ahora insistir en que se ha constituido por derecho propio en la categoría político-cultural capital de nuestro tiempo, con relación a la cual habrá de plantearse en el futuro toda propuesta civilizatoria que pretenda ser realista. No podrá negarse seriamente ya más la importancia de dicha categoría en las sociedades democráticas. En consecuencia, toda meditación profunda sobre la democracia y su tarea moral debe iniciarse por situar en el centro de su reflexión la vulgaridad en que ha resultado, de momento, el igualitarismo, como aquí se propone.

Ha llegado el momento de confrontar estos resultados de la investigación de la sección segunda con aquellos a los que se llegó en la primera, donde se presentó a la democracia como el sistema político de la finitud (§ 3 y 4). La crítica nihilista de Hegel y Nietzsche inició el proyecto de una inmensa relativización de los fundamentos de la tradición metafísica de Occidente, pero luego ellos en sus sistemas incurrieron en un fundamentalismo semejante al que criticaban. Por ello era necesario, se discurría entonces, llevar el nihilismo todavía más lejos y permitir que liberara toda su virtud emancipatoria para desnudar la cultura de cuanto fuera extraño a su esencia finita: *«Finitum non capax infiniti»*. La *annihilatio mundi* nos ha dado un nuevo sentido, antes embotado, para la finitud del mundo y del hombre, la

más importante contribución de nuestro tiempo a la verdad, la cima de la verdadera civilización y el privilegio de las individualidades genuinas. Desmintiendo la antigua ecuación que asocia la finitud con la imperfección, la amoralidad o la anarquía, Occidente, tras el desencantamiento y la secularización de la cultura, ha sido capaz de inventar una civilización, la democrática, sostenida sobre bases exclusivamente finitas, como es la mera contingencia del hombre, y al mismo tiempo, en cuanto realización histórica del principio igualitario, de máximo contenido ético.

Esta última sección se propone, pues, replantear las tendencias de la *igualdad* a la luz de la esencia *finita* de la democracia. Para ello vuelve a presentar el subjetivismo (§ 8) y su masiva vulgarización (§ 9), pero ahora en su mutua conexión y con la mira en su influencia sobre la viabilidad futura de la democracia entendida como el experimento de edificar una civilización igualitaria sobre bases finitas. A la crítica nihilista de los filósofos, popularizada en el último siglo por obra de los movimientos contraculturales, sigue, pues, la tarea constructiva, post-nihilista, de hallarle a la finitud su propio fundamento y su propia dignidad (§ 10) frente a todos los riesgos ciertos que conspiran por anularlos o deslegitimarlos. El análisis del estado actual de la cultura muestra un general descontento o cansancio de la vida del hombre actual, libérrimo pero sin virtud y perezoso para recorrer el camino de la eticidad, así como una posición dramáticamente debilitada de la polis, que ha perdido la potestad (inseparable de toda república rectamente constituida y llamada a permanecer) de señalar el deber al ciudadano. Este descontento moral y cultural resume las dificultades del experimento democrático y su problemática sostenibilidad en las presentes condiciones (§ 11), y patentiza la necesidad de recuperación, por parte de la polis, de su función educativa y, por parte del ciudadano, de un programa de aprendizaje moral y sentimental de la libertad, desembocando así al final de la primera parte del ensayo en el plexo de temas que habrán de desarrollarse más ampliamente en la segunda.

§ 8. Colmado de años, cansado de la vida

Uno de los polos de la paradoja de la igualdad es el reconocimiento institucional de los derechos y de la autonomía del sujeto y la creciente

ampliación de la esfera de su libertad. El progreso moral ha llegado aquí al cénit de la libertad consumada y a lo más cercano que puede permitirse de una *civilización no represora* entendida como la liberación máxima de la subjetividad, legitimada por la cultura favorable a la exaltación de la espontaneidad, y protegida, en lugar de reprimida como antaño, por las vigentes instituciones políticas y jurídicas.

De ahí que hoy la transgresión haya perdido el *élan* emancipatorio que sin duda tuvo un día. En una sociedad represora, que eleva los instrumentos de coacción sobre el yo a la condición de cultura y trata de aliar dichos instrumentos con un orden verdadero, bueno, bello y útil, expulsando de la cultura lo que escape a esta ecuación y tachándolo de desviaciones o perversiones merecedoras de castigo, vergüenza o asco, en una sociedad tal la transgresión cumplía la misión liberadora de cuestionar ese orden y esa ecuación en nombre de la libertad y la subjetividad oprimida. En esta cultura, el progreso moral se pone del lado de la perversión y en contra de la represión biempensante, y aboga por ejemplo, con Freud, por la recuperación de la sexualidad «polimorfa perversa», que se niega a sujetarse a la función procreadora asignada al deseo por el orden represivo y pide una libertad para el placer y una nueva primacía de la fantasía sobre el principio de realidad. Pero en una época como la nuestra en la que antiguas «desviaciones» como la homosexualidad y sus uniones permanentes se hallan elevadas a rango de ley aprobada por el Parlamento y amparadas por ella, y en que esa sana subversión de todos los papeles y todas las clases sociales que anualmente acontecía en carnaval está, como sucede ahora, subvencionada por el Estado o el municipio con cargo a los presupuestos públicos, la transgresión se ha institucionalizado ella misma y tiene el mismo efecto emancipatorio que vaciar un vaso en el océano o alumbrar el sol con una linterna. La subjetividad ha triunfado sobre todos los obstáculos, y los espectáculos transgresores que todavía nos regalan algunos inteligentes han terminado en puro manierismo, cuando no en una respetable vulgaridad que deja de merecer respeto cuando se pretende otra cosa.

En un mundo sin coacción, se consuma el moderno giro subjetivista y se ensancha el yo, el cual, como el gas, ocupa todo el espacio disponible. Ante un yo así expandido, la realidad *pierde toda su seriedad*, como le sucede al alma adolescente cuando atraviesa el estadio estético del camino de la vida.

En una progresión normal, el yo en un primer momento se constituye estéticamente en un mundo y en ese pliegue hacia sí mismo se siente único, diferente, original, irrepetible; pero más tarde evoluciona hacia una generalización de su yo en el sentido de una subordinación virtuosa de éste a los fines colectivos de la polis, generalización que entraña normalmente una especialización en las dos principales instituciones de la eticidad, el trabajo y el amor ético, donde el yo experimenta su contingencia y su esencial fungibilidad, en suma, su mortalidad; paradójicamente, en esta experiencia de la propia mortalidad, el yo conquista la forma de su individualidad genuina, porque, en nuestra enigmática condición humana, normalmente socialización e individuación coinciden. Este esquema de progresión normal y típica, que ha sido expuesta ampliamente en otra parte, [81] es el que se trunca en el giro subjetivo de nuestra modernidad tardía o postmodernidad, porque los avances de una subjetividad cada vez más libre han sido tantos que se puede hoy ser íntegra y lícitamente sujeto sin renunciar a los privilegios excepcionales, exentos de responsabilidad, de la juventud, haciendo de esta edad, antes un estadio provisional de liberación estético-instintiva, una situación permanente del yo, indolente para los intereses del bien común. Así las cosas, el yo contemporáneo carece de estímulos para progresar en el ciclo vital hacia el estadio ético y resta *detenido en su evolución*, infinitamente libre en su esteticismo, pero sin experiencia, sin virtud y, a la postre, sin individualidad.[82]

A diferencia de las abundantes éticas públicas que hoy se ofrecen, intensamente normativas, la única teoría ética privada hoy posible es aquella que sacrifica la pretensión de normatividad en el altar de la sinceridad, la espontaneidad, la autenticidad y la autorrealización del yo, erigidas en principios supremos de la moralidad personal. Ningún código externo está autorizado a prescribir el uso o la forma de mi libertad, la cual es un fin en sí misma. Así, por ejemplo, Sartre eleva a sistema filosófico el carácter absoluto de la libertad subjetiva cuando en su escrito *El existencialismo es un humanismo* sostiene que «el hombre es libertad» y que la libertad no puede tener otro fin que el de quererse a sí misma: «Queremos la libertad por la libertad».[83] La razón ética ya no juzga el contenido de la libertad, su mayor o menor excelencia, nobleza o virtud, ni propone ideales de perfección humana, porque lo valioso de ella se agota en ese formal poder elegir entre opciones y posibilidades, ese tener derecho a

trazar el propio plan de vida conforme a las personales concepciones del bien, y siendo el individuo, como dice Mill, soberano en lo que le concierne meramente a él, nadie ni nada, en el relativismo y el pluralismo generales de la cultura, es competente para tasar en más o en menos una determinada inclinación, o para obligarme a preferir una sobre otra, razón por la cual la ética privada acorde a los tiempos ha de ser aquella que reconoce esa soberanía del sujeto moral, anima a éste a ejercerla sin restricciones de acuerdo con un principio interior, y aplaude la existencia de más y más opciones y planes de vida susceptibles de elección para con su variedad y diversidad alimentar la libertad, el valor supremo.[84]

La libertad como fin en sí misma es particularmente afín a las necesidades de la personalidad interrumpida en su progreso vital y detenida en un esteticismo descomprometido. Rorty asume gozosamente esta situación con su propuesta desdramatizada y aproblemática de una «cultura poetizada», en la que, cambiando el léxico ilustrado-científico de la modernidad por el del poeta romántico, al que presenta como nuevo paradigma de la subjetividad, invita a cada yo a hallar su autenticidad en la creación de sí mismo y en un artístico hacer y rehacer su vida como un poema.[85] En esta identificación entre subjetividad y arte sigue estrechamente a Nietszche quien, como se vio en la primera sección, encuentra la mejor representación de sus ideas de superhombre y de la voluntad de poder en la creatividad del artista libre y genial que de la nada sabe inventar una obra maestra.

En un momento de sus estudios sobre sociología de la religión, introduce Weber la sugerente distinción entre dos actitudes humanas fundamentales: la de quien muere «colmado de años», y la de aquel otro que llega a sentirse «cansado de la vida». El antiguo campesino, el señor feudal o el héroe guerrero, como los venerables patriarcas bíblicos, podían alcanzar en su ancianidad colmada de años, tras completar las etapas del ciclo vital, una cierta plenitud en la tierra; pero el hombre moderno y educado, que ha sustituido la religión por la cultura, tiende a una proyección ilimitada de sí mismo en un mundo sin sentido y antes de llenarse de años ya le domina un cansancio de vivir. Esta dualidad, planteada en el curso de una nueva investigación sobre el proceso de desencantamiento religioso,[86] es también aplicable a los estadios del camino de la vida. Quien vive con intensidad ambos estadios, el estético y el ético, recorre un camino al cabo

del cual acusa sin duda la seriedad del paso del tiempo y el desgaste de la experiencia, pero el envejecimiento de su individualidad y su inevitable eclipse se compensan con la satisfacción del deber cumplido y las obras producidas en la profesión y en el amor, que, al llevar inscrita su impronta, le aseguran una cierta perduración más allá del breve tiempo de su paso por el mundo y le permiten afrontar sus postrimerías con la serena resignación de quien, una vez completadas todas las fases normales de su desarrollo biológico y moral, ve en la muerte algo relativamente natural e íntimo a todo lo viviente; mientras que a quien se frena en el estadio estético sin evolucionar, como es normal, hacia la eticidad de la polis, muy pronto, aun concentrado primordialmente en su propio mundo subjetivo, la existencia se le convierte en fatiga y le sobreviene esa indolencia, ese tedio o hastío de la vida que tan frecuentes son en las márgenes adolescentes de la experiencia, antes de haber mínimamente vivido.

De ser cierto lo anterior, quizá explicaría por qué en nuestras modernas sociedades democráticas, que en medida no pequeña han realizado la utopía de Freud, Elías y Marcuse de una civilización no represiva, sigue anidando una angustia y un extraño descontento,[87] ahora que han sido liberados todos los instintos eróticos y agresivos cuya represión justificaba, según se decía, el malestar de la cultura. El hombre democrático encarna una personalidad libre pero incompleta, socializada sólo limitadamente, y por eso cunde hoy en la ciudadanía un extendido «cansancio de la vida».

§ 9. Excentricidad masificada

La protección de la autonomía subjetiva preservada de coacción era uno de los polos de la paradoja de la igualdad, siendo el otro la generalización de esa autonomía institucionalmente protegida a todo hombre *por igual*. En este segundo momento surge el fenómeno de la vulgaridad democrática. Podría concebirse, cómo no, una extensión de la subjetividad a todo yo exenta de la vulgaridad presente, si todos los sujetos de la polis hubieran completado su progresión hacia sí mismos y alcanzado la palma de la individualidad en el ámbito finito de la polis. Pero dado que la mayoría de los ciudadanos constituyen hoy, por circunstancias históricas, individualidades interrumpidas en su desarrollo moral, dicha generalización

conlleva la banalización masiva de todas las formas de existencia; en otras palabras, una vulgarización del mundo. Nuestra sociedad parece poder permitirse provisionalmente prescindir de la virtud de sus ciudadanos, cuya espontaneidad estético-instintiva mima, protege y subvenciona por medio de sólidas instituciones, y es esa extensión universal de la libertad en una época en la que el yo carece de virtud lo que presta a la vulgaridad contemporánea su peculiar fisonomía como fenómeno exclusivamente democrático y rigurosamente sin precedentes. Para mejor comprensión de esta tesis, se hace necesario mostrar la conexión esencial existente entre espontaneidad estético-instintiva del yo y vulgaridad.

Stuart Mill exalta aquellas notas de la personalidad que son, dice, la sal de la tierra, y hacen descollar a la auténtica individualidad sobre la masa, a la que denomina «mediocridad colectiva». Llevado por su inflamado amor a la libertad, entona un himno a la originalidad de la conducta y a la singularidad del gusto, y anima a los verdaderos hombres a que exasperen su excentricidad. Los hombres de excepción hoy, argumenta Mill en su clásico ensayo,

> deben ser más que nunca no ya cohibidos, sino incitados a actuar de manera diferente que la masa (…). Precisamente porque la tiranía de la opinión es tal que hace de la excentricidad un reproche, es deseable, a fin de quebrar esa tiranía, que haya gente excéntrica. La excentricidad ha abundado siempre cuando y donde ha abundado la fuerza de carácter; y la suma excentricidad en una sociedad ha sido generalmente proporcional a la suma de genio, vigor mental y valentía moral que ella contiene. El mayor peligro de nuestro tiempo se muestra bien en el escaso número de personas que se deciden a ser excéntricas.[88]

Desde cuando escribió lo anterior en 1859 —en plena época victoriana— a nuestros días, el escenario del mundo ha cambiado bruscamente su decorado. Ya no puede decirse sensatamente que «el mayor peligro de nuestro tiempo se muestra bien en el escaso número de personas que se deciden a ser excéntricas». Es lo contrario: la segunda tendencia de la igualdad ha hecho que la autoconciencia romántica del individuo, arreglada en un principio para el artista y para el genio, figuras excepcionales y socialmente marginales, se haya extendido en la sociedad democrática a

todo ciudadano, gracias también a unas condiciones socio-económicas históricamente favorables que permiten acumular productividad sobrante y no demandan ya a nadie, no sólo como ayer a una clase privilegiada, la represión de los instintos. Todo ciudadano del mundo actual ha incorporado la concepción de Mill de la individualidad en el sentido de que se ha acostumbrado a identificar su yo más auténtico con su espontaneidad instintiva, con su originalidad, con su diferencia y con su singularidad. El mundo se compone ahora de millones y millones de estetas excéntricos satisfechos de serlo, en pos de su autorrealización personal y excusados de la virtud por la oportuna doctrina de la autenticidad.

Por lo tanto, lo que caracteriza más profundamente la vulgaridad moderna es, desde luego, el sentimiento de igualación de cada miembro dentro de la masa, pero siempre que se repare en que cada yo es igual al otro paradójicamente en el deseo de ser distinto, original, singular, etcétera. He aquí una masa integrada por una cantidad innumerable de autoconciencias irrepetibles, estéticamente únicas. El resultado, que da el tono a la contemporánea vulgaridad democrática, es una masa de subjetividades o un *subjetivismo de masas*: todos idénticos en su pretensión de ser únicos. Al pretenderse diferentes, se confirman pertenecientes al «montón» de la medianía sin virtud.

La moral privilegiada del poeta genial, o después la del superhombre, que situaba a éstos por encima de la moral convencional y de los códigos comunes para el resto de los hombres, es ahora extendida graciosamente a todos como querían Nietzsche y Rorty, nivelándolos por arriba sólo en lo que a los derechos y prerrogativas se refiere, como si, por ejemplo, se decretara la supresión de las injustas desigualdades sociales por el expediente de conceder títulos nobiliarios a todos los ciudadanos. Y uno se pregunta: ¿quién necesita en esta hora un excéntrico más? Lo que escasea ahora, la verdadera excentricidad, reside en encontrar una persona que reúna la audacia suficiente para asumir la dura normalidad ética; una persona que, saliendo del diletantismo juvenil, tenga la virtud de especializarse en la profesión y en el corazón dentro de la economía de la polis. Incorporarse a la objetividad ética de la polis no significa, como la mentalidad romántica supone, confundirse en la masa informe donde todo yo se asemeja; por el contrario es justamente el que se pretende especial o único quien coincide estadísticamente con la inmensa mayoría y se

constituye en ese momento en un perfecto ejemplar de hombre-masa en su acepción menos favorecedora.

La excentricidad que añoraba Mill, en suma, se ha masificado, y esto comporta graves consecuencias para la polis democrática. Porque una república se puede sustentar albergando en su seno una pequeña porción de excéntricos antisociales que, cual niños malcriados y consentidos, reclaman para sí los privilegios del genio, se pretenden más allá del bien y del mal, y acarician ensoñaciones poéticamente exaltadoras del yo. Ya se vio en § 8 cómo el giro subjetivista había santificado esos privilegios excepcionales (vale decir, excéntricos) del yo. Pero cuando —conforme al segundo polo de la igualdad— este inicial subjetivismo nihilista de papel se eleva a estado general de la cultura, como ha sucedido en la segunda mitad del siglo XX, «lo político» de la polis corre riesgo de vaciarse irresponsablemente de contenido. No se niega sino al contrario se reitera la importancia incomparable del nihilismo como agente civilizador en la crítica a los fundamentos absolutos y trascendentes de la tradición y en la preparación de un orden cívico de nueva planta, fundado sólo en presupuestos humanos y finitos; y también como fármaco aconsejado contra la ansiedad por nuevos fundamentos sobrehumanos o la nostalgia de los antiguos relatos legitimadores. Sin embargo, la marea romántico-nihilista ha alcanzado últimamente tal altura y violencia que hay peligro de que arramble con todo, incluso con ese pariente colateral que es la finitud, flor delicada que crece en la ribera y que está expuesta a ser arrancada por la impetuosidad de la gran ola nihilista. La finitud reclama un nuevo sentido para poder percibirlo y aprehenderlo adecuadamente, así como una reducción de las expectativas para no confundir su esencia, pues recuerda a ese mesías entrando sobre un pollino en la ciudad sagrada cuando todos esperaban aclamar con himnos a un triunfante rey-profeta rodeado de un cortejo oriental. Una alusión sintética a tres momentos de la historia del nihilismo, desde su programa inicial minoritario y casi secreto hasta su masificación actual, permite comprender por qué, si fue tan importante para preparar el advenimiento de la finitud democrática, podría ahora llegar a amenazar su viabilidad futura.

El yo romántico fue en origen un nihilista radical porque negaba no ya la polis o el poder, como hará después el anarquista, sino toda instancia objetiva metafísica, ética o política exterior a él mismo, llámese naturaleza,

universo o Dios, asimilados a meras proyecciones de su fantasía. La alianza entre el romanticismo y el nihilismo la establece, por ejemplo, el escritor germano Jean Paul en su *Propedéutica a la estética* (1804), donde califica a los románticos de «nihilistas poéticos» porque «ven sólo el arte y no la naturaleza: ebrios de su yo, profundamente egoístas, no hacen más que celebrar el libre juego de la fantasía, vale decir, la actividad espontánea del yo creador, olvidando el no-yo, la naturaleza, el universo entero, Dios incluido, que terminan por reducir a nada».[89]

En un segundo momento, el nihilismo pierde parte de su aliento metafísico de matriz idealista (el de Hegel y Nietzsche), y de ser un sistema teórico y literario evoluciona hacia un credo práctico y político, encarnado en la figura del nihilista-anarquista, en rigor una contrafigura social que prolonga una tradición comenzada en los siglos XVII y XVIII con el libertino y continuada en el XIX con algunas de sus reencarnaciones: allí están, entre otros, el esnob, el dandi, el bohemio o el maldito. «Cuanto uno más se aleja de la controversia originaria acerca de la génesis del idealismo, más se traslada el significado del término del ámbito estrictamente filosófico-especulativo al social y político, es decir, a las consecuencias provocadas por la asunción, por parte de un sujeto privilegiado, de una actitud del radical aniquilamiento de todo lo que delimita su actuar. Hace su aparición la figura del "nihilista" como librepensador que demuele todo presupuesto, todo prejuicio, toda condición ya dada, por tanto también todo valor tradicional, y que prefigura así los rasgos del nihilista anárquico-libertario que vivirá su temporada más intensa en los últimos decenios del Ochocientos».[90] El anarquista hereda el nihilismo romántico de primera hora pero a diferencia de éste, que negaba teórica toda instancia objetiva, él ya no puede sino reconocer la existencia de un orden político-social, precisamente el que trata de destruir mediante sus acciones terroristas.

Y finalmente, en un tercer momento, el nihilismo se masifica. La democratización de la subjetividad se ha consumado en el siglo XX en buena medida alimentándose del programa romántico-nihilista de negación, refutación y demolición de la objetividad ética de las instituciones políticas, identificadas con la coacción, la dominación patriarcal y el autoritarismo. El nihilismo antisocial, marginal en sus comienzos, ha sido popularizado y convertido pacíficamente en tendencia dominante de la mano de los movimientos contraculturales, y desde entonces ha tintado de un invencible

escepticismo social a una polis desacreditada, sin *civitas* y ayuna enteramente de *vis atractiva* para sus miembros. Y por el lado de éstos, se observa que la aludida democratización conlleva una cierta trivialización del concepto de sujeto y una pérdida de su primitivo *énfasis*; al masificarse, se vulgariza y pierde su *pathos* original, como si el nihilismo que profesa hacia la cultura se hubiera vuelto últimamente contra sí mismo y promovido una relativización incluso de las pretensiones excesivas del yo, desvelado también él en ese minuto como entidad finita.

La aprehensión de sí mismo como finitud hubiera podido dar lugar a una dulcificación de la dura transición del yo del estadio estético al ético y del sacrificio de éste al servicio de la polis. Sin embargo, no ha sido así. Tras sufrir una dieta de sentido, una subjetividad adelgazada ha encontrado la forma de acomodarse a la polis sin integrarse en las instituciones de la eticidad. Y esta acomodación sin integración ha sido posible también por la recíproca cesión de terreno y pérdida de legitimidad de la polis, erosionada por la sostenida crítica del nihilismo subjetivista a sus instituciones. Los lazos comunitarios que unen a los ciudadanos se contraen, en las modernas democracias secularizadas, a aquellos que garantizan el bienestar económico, la seguridad jurídica, el consumo y el entretenimiento, bien administrados por una burocracia que ha hecho imprescindible la complejidad de la actual sociedad de masas, las cuales, pese a su novedoso protagonismo cultural, no logran sacudirse un cierto descontento que les persigue incluso en la opulencia.

La vulgaridad, en fin, supone también en cierto sentido una democratización del descontento, de aquel *spleen* que en el XIX era afección exclusiva de un Baudelaire bohemio y dandi y que ahora aqueja a ingenieros, médicos y funcionarios por igual, hijos vulgarizados de los poetas malditos y de los estetas decadentes en no menor medida que herederos de la próspera burguesía decimonónica.

§ 10. ONTOLOGÍA DE LA DIGNIDAD

Una polis bien organizada cumple una función pedagógica de primerísimo orden en el desarrollo metafísico y moral de sus miembros. En la teoría de los estadios, cada yo debe pasar del estético al ético para que así

el hombre que ya es consciente de ser único tenga también la experiencia de ser mortal: al progresar de esta manera accediendo al ámbito de la polis, teatro de la finitud, adquiere el rango de ciudadano. Por tanto, en la ciudadanía se halla entrañada una cuestión metafísica, como es la aceptación de su propio yo contingente como un modo no-necesario de ser. Esta opción básica a favor de la mortalidad está en el origen de la aceptación del resto de derivadas limitaciones éticas y políticas inherentes a la participación del yo en la polis, porque quien se asume como entidad *mortal* reúne las condiciones para recibirse después como sujeto *moral*. En consecuencia, el hombre debe nacer dos veces: la primera, a la vida y a la comunidad familiar para constituirse como ser existente; la segunda, a la comunidad política y a la finitud para especializarse en un modo específico de ser: el individual y ciudadano. Es en este segundo nacimiento donde la polis interviene para inducir al yo a realizar su imperativo de ser mortal. Su función es transmitir una *paideia* que instruya al yo en su formación como entidad finita socialmente productiva, solidaria y capaz de amistad pública. Una república sólo es gobernable a la larga si está mayoritariamente formada por ciudadanos evolucionados, dispuestos a comprometerse éticamente y a renunciar o posponer, por su propio convencimiento cívico y sin coerción externa, a la gratificación estético-instintiva inmediata.

Todo esto ha valido tradicionalmente para una polis bien constituida y ordenada. Pero la novedad epocal introducida en la cultura y en el mundo por el nuevo orden igualitario ha trastocado todos los cimientos y estructuras del anterior edificio. La igualdad conforma un nuevo *eón* y está dando lugar a una transformación total de la historia de la humanidad, comparable, quizá, a la producida durante el Neolítico por el asentamiento de los pueblos nómadas, el desarrollo de la agricultura y el nacimiento de la civilización en la cuenca fértil, o, al menos, a la aplicación sistemática de la escritura y del pensamiento racional en la antigua Grecia. El principio igualitario ha convertido súbitamente en inertes y carentes de validez unas bases civilizatorias vigentes durante milenios y está generando un nuevo estado de la cultura sin haberse aún asegurado unos renovados fundamentos morales y políticos que la soporten adecuadamente. Se impone socialmente la igualdad por todas partes, pero nos falta el aprendizaje moral y cívico de su ejercicio: la experiencia, las costumbres, los hábitos, las disposiciones justas que preparen sentimentalmente al yo para, eligiendo su mortalidad,

ser ciudadano en unas condiciones ético-políticas alteradas por el orden igualitario en expansión.

Tocqueville reclamaba una *ciencia nueva* que enseñase cómo dirigirse en la nueva democracia y cómo purificar ésta de sus excesos, regularla, adaptarla, adiestrarla, corregirla. Observaba que en Europa se está imponiendo la revolución democrática de una manera no civilizada, «como esos niños mimados privados de cuidados paternos que se crían ellos solos en las calles de nuestras ciudades», y ello porque

> la revolución democrática se ha realizado *en lo material de la sociedad sin producirse en las leyes, en las ideas, en los hábitos y en las costumbres* el cambio que hubiese sido necesario para hacer beneficiosa semejante revolución». Y concluye el argumento añadiendo que «hemos abandonado lo que el estado antiguo podía presentar de bueno sin adquirir lo que el estado actual podía ofrecer de útil. Hemos destruido una sociedad aristocrática y, deteniéndonos complacientemente en medio de las ruinas del antiguo edificio, parecemos querer quedarnos ante ellas para siempre.[91]

En un momento posterior razona que, como las creencias antiguas han perdido su imperio sobre las almas, «todo parece dudoso e incierto en el mundo moral». Se recordará que para Montesquieu el honor pertenecía al régimen aristocrático y la virtud a las pequeñas repúblicas democráticas; evocando estas ideas, el análisis de Tocqueville sobre el interregno cultural creado por la democracia sigue así: «Hoy que el honor monárquico ha perdido casi todo su imperio sin ser reemplazado por la virtud, cuando nada sostiene ya al hombre por encima de sí mismo ¿quién puede decir dónde se detendrán las exigencias del poder y las complacencias de la debilidad? (…) Es difícil hacer participar al pueblo en el gobierno. Es más difícil todavía proporcionarle la experiencia y concederle los sentimientos que hacen falta para gobernar bien».[92]

«Nada sostiene ya al hombre por encima de sí mismo»: ésta es una perfecta definición de la situación creada tras la crítica nihilista a los fundamentos absolutos y trascendentes de la cultura. La cosmovisión moderna, subjetivista, pluralista, relativista, prescinde de los antiguos cuentos (*logoi*) mágicos o fabulosos que explicaban el origen del mundo y

la constitución de la polis mediante alguna lucha primigenia, cuentos que demostraban ser capaces de desplegar una inmensa fuerza cohesionadora porque tenían la facultad de poner el sacrificio del yo al servicio de la comunidad en un contexto grandioso, cósmico y heroico, conmemorativo de aquella lucha primera, así como de encender el corazón del ciudadano, de levantarlo por encima de su particularismo y de movilizar en él el deseo de ser virtuoso. Ahora vivimos en una cultura post-mítica, a la que el nihilismo ha limpiado de creencias y costumbres colectivas —en particular, la religión y el patriotismo— que, junto con el principio de autoridad, tan eficaces se mostraron tradicionalmente en el proceso de socialización del yo, a consecuencia de lo cual nos ha sido desvelada la realidad de la cruda contingencia de la polis. Siempre la eticidad de la polis ha sido para el yo el teatro de la finitud, pero durante milenios los mitos patrióticos y teocráticos redimían con su luminosidad la negatividad de la experiencia humana y la explicaban genealógicamente remontándose al origen trascendente de las cosas, que daba sentido y elevada significación al sacrificio y la inevitable alienación subjetiva. Ahora, desvanecido el anterior encantamiento, desprovista la polis de sus poderes mágicos y místicos de persuasión, ésta únicamente puede intentar excitar nuestra virtud con una motivación de naturaleza cívica, autónomamente asumida. El problema, señalado por Tocqueville, es que con nuestra crítica nihilista hemos desestimado los antiguos relatos legitimadores antes de disponer de vehículos culturales eficaces que los sustituyan con análoga capacidad de integración social. Nos queda tratar de asentar una civilización sobre los cimientos de la propia humanidad del hombre y sobre la consideración que se debe a sí mismo, confiando en que las expectativas puramente intramundanas de la polis, aun sin el poder movilizador de las ideologías, basten para asegurar el sostenimiento de las nuevas sociedades secularizadas.

¿Dónde se halla ese fundamento de la finitud suficiente para mantener de forma viable la democracia, para dotarla de contenido metafísico y moral y para actualizar, en este *eón* histórico que apenas acaba de iniciarse, la función pedagógica de la polis, rescatando para ella su imprescindible potestad para formar ciudadanos instruidos en el ejercicio virtuoso de su libertad y compenetrados con el prioritario cumplimiento de sus fines colectivos?

Ese nuevo fundamento de la finitud democrática reside en la *dignidad del hombre*, entendida como atributo universal y anónimo de todo yo *por igual,* [93] abstraído de las notas diferenciales (nacimiento, familia, pueblo, raza, cultura, religión) que históricamente habían servido para discriminar entre civilizados y bárbaros y, dentro de los primeros, entre un amplio surtido de «dignidades» sociales, estatus, clases y estamentos. Una tal concepción de la dignidad humana es un descubrimiento de la democracia, porque es ésta la que ha enseñado al hombre a reconocer la igualdad esencial de todo yo existente, transfiriendo a un rango accidental y privado, a estos efectos, los rasgos idiosincrásicos y particulares del individuo. Y como la democracia misma, forma política de la finitud, también la dignidad democrática es una cualidad de las entidades finitas y precisamente en cuanto finitas (a diferencia de las ideas estoicas o cristianas al respecto), que no busca una legitimación extraña a su esencia mortal ni en la divinidad, ni en la naturaleza o en la razón previamente divinizadas; la dignidad es una propiedad específica de lo mortal, del modo contingente de ser en su precariedad y fragilidad ontológicas, como la majestad y la gloria lo son del Ser necesario.

Y, por añadidura, es una invención contemporánea y occidental que sólo podía ser alumbrada por la verdad democrática, porque la dignidad de lo mortal humano en cuanto humano y en cuanto mortal no ha sido revelada por la divinidad en lo alto del monte, ni está escrita en el libro de la naturaleza, ni la razón ha sido capaz de enunciarla durante milenios de pensamiento filosófico, sino que es justamente una invención humana reciente, esto es, una condición que todos los hombres, tras larga experiencia y aprendizaje históricos, mutuamente nos hemos *reconocido* por convención, y sólo en época democrática se ha aceptado un concepto de verdad como invención histórica, contingente y convencional. Dios, naturaleza o razón son conceptos que han sido presentados a lo largo de la historia como tres formas de una objetividad eterna y absoluta anterior al hombre, que abocaban a éste a usar su libertad sólo para reiterar esa perfección ya dada y sin espacio para la invención humana. La secularización y desencantamiento de la cultura obradas por la crítica nihilista han dejado al descubierto la auténtica sustancia finita del mundo y ya nada constriñe —ningún fundamento trascendente a la humanidad, divino o divinizado— la capacidad de la finitud para convenir y para

inventar todo lo que le inspire su voluntad o su capricho, siendo ahora nuestro afán y nuestro cuidado, desembarazados de la objetividad premoderna, cuando ya hemos experimentado las profundidades del yo y el máximo de libertad subjetiva humanamente posible, los de consensuar una nueva objetividad democrática con vocación de permanencia, y para ese empeño se abre paso en nuestro tiempo el concepto de la dignidad del hombre por cuanto proporciona contenido metafísico y ético a la democracia llenándola de una densidad diferenciada potencialmente perdurable.

La novedad ontológica de la dignidad democrática se hace evidente si se la compara, por ejemplo, con el concepto de dignidad kantiana. Ya en su primera *Crítica* Kant introduce la distinción entre ser feliz y ser digno de felicidad, esto último dependiente de la conducta moral.[94] Esta distinción es retomada en su segunda *Crítica* cuando afirma que «no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad (…). Se puede ahora comprender fácilmente que toda dignidad sólo depende de la conducta moral, porque ésta, en el concepto del supremo bien, constituye la condición de lo demás, esto es, de la participación en la felicidad».[95] El hombre que combate las inclinaciones a su propia felicidad subordinándolas a la ley moral, además de racional,[96] se hace en ese momento digno de ser feliz, aunque no lo sea nunca, al menos en este mundo: «Se diría que a la naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien [felicidad], sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar».[97] Por consiguiente, para Kant la dignidad no es una cualidad innata de todo yo, sino un estado al que se llega, que se adquiere por ejercicio de la virtud, y que depende de la grandeza del orden moral, el cual es condición tanto de la felicidad como de la dignidad.[98] No es, pues, la dignidad el fundamento de la moralidad sino al revés, ésta (la autonomía moral) el fundamento de aquélla: «La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional». Para Kant, por consiguiente, sólo los hombres de elevada virtud se hacen merecedores de dignidad:

> La moralidad y la humanidad en cuanto es capaz de moralidad son lo único que posee dignidad.[99]

Por contraste con esta concepción kantiana de la dignidad humana, grandiosa y al mismo tiempo subordinada a un mundo moral en el que encuentra su causa, la dignidad democrática es ella misma la causa de todo lo demás (moralidad, derechos, civilización) y se extiende incondicionalmente a todo yo existente. Es una dignidad única, universal, anónima, abstracta, que desmonta la rancia discriminación anterior entre diferentes «dignidades», incluyendo la que distingue a las personas morales y dignas de las inmorales e indignas. Porque se trata de una dignidad irrenunciable, imprescriptible, inviolable, que el yo recibe por el mero hecho de existir y que, por su carácter absolutamente previo, no se inmuta ni menoscaba por la posterior conducta moral o inmoral del yo. Como los antiguos privilegios aristocráticos de sangre, pero ahora generalizados igualitariamente a todos, la dignidad democrática se posee por nacimiento y otorga derechos a su titular sin mérito alguno por su parte, incluso aunque éste carezca totalmente de virtud; más aún, aunque desmienta esa dignidad de origen con una permanente *indignidad* de vida. Es aquello que concede al yo la calidad de fin en sí mismo y nunca medio, aquello que siendo inmerecido merece un respeto y coloca en cierta manera a los demás hombres en la posición de deudores; aquello, en fin, que, parafraseando la célebre cita de la novela de Sénancour, hace injusta la nada.

§ 11. «TIENES QUE REFORMAR TU VIDA»

La dignidad democrática es inviolable y, sin embargo, ya se ha dicho que puede ser violada por su poseedor mismo o por los demás. Ahora bien, conviene distinguir entre las violaciones de una dignidad que, pese a esos ataques, se mantiene como principio metafísico y moral de la civilización, y el desprecio general de dicho principio, que también podría, por hipótesis, consumar la humanidad, aunque no sin consecuencias para ella y no permaneciendo la misma: el reconocimiento mutuo de un tal derecho innato supone un gran paso en su progreso moral y, aun siendo una invención histórica y contingente, una vez descubierta, conocida, estimada y disfrutada por una humanidad que se honra a sí misma con este acto, ya no

puede involucionar de esa noble posición sin degradarse y sin que su pérdida represente para ella un objetivo empobrecimiento.

Precisamente porque la finitud nos ha enseñado a comprender que toda invención humana es un bien frágil, falible y reversible, no predestinado por la historia, somos ahora más conscientes que nunca de que la dignidad y la democracia que se sustenta en ella son un experimento de resultado incierto: el éxito no está ni mucho menos asegurado, cualquier cosa podría ocurrir. Así, cabría conjeturar que la función que durante milenios han tenido los fundamentos absolutos para legitimar la cultura responde a una intuición sobre la naturaleza incorregiblemente trascendental del hombre y que en consecuencia desechar dichos fundamentos acaso constituya una imprudencia que conduce al caos y a la anarquía; y también que cuando Freud anudaba la cultura a la coacción y a la autocoacción, sabía lo que se hacía, porque la experiencia histórica mostraría que una cultura no represora es, a la larga, una hipótesis tan lisonjera como imposible, no menos que, por ejemplo, la utopía de una sociedad sin cárceles para los delincuentes. En todo caso, esta empresa acometida últimamente en Occidente de una civilización democrática fundada sobre las bases finitas de la dignidad humana, debe aún verificarse y nadie, al día de hoy, nos garantiza que se trate de una adquisición perdurable sobre la tendencia entrópica de todas las realidades humanas a la corrupción.

Está por ver, en efecto, que, en una época en que se prescinde de la religión como factor de integración social y en que la crítica a las ideologías ha vaciado a éstas definitivamente de eficacia movilizadora sustituyéndolas por el presente pluralismo y relativismo axiológicos, está por ver, se repite, que en las actuales circunstancias el respeto al hombre en cuanto hombre y la educada repugnancia hacia lo indigno y lo incívico, sean suficientes para que los ciudadanos, manteniendo sus expectativas dentro de los confines de lo humanamente realizable, aprendan a renunciar a la bestialidad y al barbarismo instintivo y a limitar las pulsiones destructivas y antisociales de una subjetividad consentida y acostumbrada a no reprimirse; y que sean suficientes también para que la polis, sin ayuda de las imágenes del mundo tradicionales, consiga mantenerse unida y estable soportando toda la diversidad multicultural y la complejidad económica y social que se agitan en su interior, y todo ello por propio convencimiento de los mismos ciudadanos, ingenuamente, sin permitir ninguna coerción exterior y sin

reconocer a ninguna instancia superior la legitimidad de obligarnos a ello, sino por la pura comprensión de lo que es debido a la dignidad finita y convencional del hombre.

Pueden adivinarse fácilmente las grandes dificultades de una tal empresa. Pues puede suceder que, en efecto, el experimento tenga éxito, y madure una innovadora forma de organizarnos política y simbólicamente los hombres, capaces de obligarnos por nosotros mismos aun sabiendo que nuestro compromiso es histórico, contingente y convencional. Pero podría suceder también, como dice T. S. Eliot en un verso de *Cuatro cuartetos*, «que el hombre no soporte demasiada realidad» y que, en último término, asfixiado entre tanto romo materialismo, acabe creándose una mitología por la puerta de atrás o se invente nuevas idolatrías de sucedáneo.

Hacia dónde se incline la balanza de la historia, entre las dos alternativas arriba esbozadas, dependerá exclusivamente de la clase de ciudadano que sea capaz de formar la dignidad democrática. Ésta, ya se vio, postula un derecho innato —la fuente última de los más básicos derechos humanos y derechos fundamentales del hombre— que todo yo disfruta sin necesidad de merecerlo y se mantiene aun sin virtud de su titular. Esta comprensión parcial de la dignidad democrática armoniza con los presupuestos de la vulgaridad contemporánea por cuanto ésta consiste, en síntesis, en una elevación a estado general y permanente de la cultura de los privilegios del estadio estético, aquel en el que la juventud vive provisionalmente en una ociosidad subvencionada y puede permitirse liberar sus irrestrictas tendencias instintivo-estéticas inhibiéndose de aceptar a cambio compromiso ninguno y sin receptividad ni vocación para el deber colectivo. Y naturalmente cabe preguntarse si una tal vulgaridad peraltada en nuestra sociedad de masas a la categoría de canon de la cultura favorece o no el éxito del experimento democrático, y si la problemática socialización de este yo jovialmente libre y desideologizado, que prolonga todo lo que puede lo que Habermas llama «la moratoria psicosocial»,[100] es o no fuente de nuevos conflictos civilizatorios que en las actuales circunstancias culturales restan probabilidad a la realización histórica de la objetividad ética de la polis y de su función pedagógica sobre el yo.

La obra filosófica de Habermas admitiría ser interpretada, en conjunto, como el proyecto —bien que lastrado por una posición de partida dependiente del giro lingüístico— de proponer una teoría social sobre

premisas finitas, históricas, racionales y seculares. En diferentes estudios se refiere, como Tocqueville, al interregno abierto por el principio igualitario entre dos culturas, la antigua, ya superada, y la nueva, todavía por cuajar, dando lugar a una situación en la que ya se ha completado el socavamiento de las imágenes tradicionales del mundo pero «no se advierten los sustitutos de la tradición que reemplazarían los elementos "desprendidos"»,[101] y en la que se ha desvanecido la fuerza irracionalmente vinculante de lo sacro pero la cultura desencantada no ha desarrollado un «equivalente funcional» de las ideologías, esto es, una interpretación del mundo tan global, integradora y totalizadora como éstas. El posible «equivalente funcional» permanece aún difuso y «no llega a alcanzar el nivel de articulación que ha de exigirse al saber para poder ser considerado válido según los criterios de la cultura moderna. La *conciencia cotidiana* queda despojada de su fuerza sintetizadora, queda *fragmentada*».[102] Y la fragmentación de la conciencia cotidiana, que envuelve al yo en un clima sentimental de descontento, lanza un ultimátum a la tentativa de una civilización democrática al generar gravísimos conflictos que la ética de la vulgaridad no está en condiciones de resolver satisfactoriamente.

Habermas señala cómo los primeros conflictos sociales relacionados con la lucha de clases y la distribución de la riqueza, que pusieron en peligro los primeros pasos de la sociedad industrial con la amenaza de una gran revolución desestabilizadora, han sido últimamente neutralizados por el Estado social, una original institución de compromiso entre clases que ha encontrado la fórmula para compensar pacíficamente la de todos modos subsistente alienación laboral y política del ciudadano (su explotación como trabajador y su impotencia como elector) por medio del reforzamiento de sus capacidades como consumidor y como perceptor de prestaciones públicas, en una época histórica en la que la modernización y el desarrollo económico han permitido estos reequilibrios.[103] Pero, como el mismo Habermas añade, la desaparición de la lucha por la distribución social de la riqueza no ha devuelto a la conciencia su unidad ni ha eliminado el conflicto, el cual no ha hecho más que desplazarse desde el ámbito socio-económico al existencial:

> El hecho de que con el Estado social y la democracia de masas el conflicto de clases que caracterizó a las sociedades capitalistas en la fase

> de su despliegue haya sido institucionalizado y con ello paralizado no significa la inmovilización de toda suerte de potenciales de protesta. Pero los potenciales de protesta surgen en otras líneas de conflicto. (…) Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de producción cultural, la integración social y la socialización; se dirimen en forma de protestas subliminales y, en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se refleja una cosificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente a la que ya no se puede hacer frente a través de los medios dinero y poder. No se trata primariamente de compensaciones que pueda ofrecer el Estado social, sino de la defensa y restauración de las formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida. En una palabra, los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a *problemas de distribución*, sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de la vida*.[104]

Una polis viable exige que dos procesos aparentemente contradictorios coincidan en el tiempo y en la finalidad: que *la individuación y socialización del yo sean una misma cosa*, que el yo encuentre su genuina individualidad justamente en el momento de pasar al estadio ético y socializarse en la polis. La comprensión *vulgar* de la dignidad democrática conduce a un divorcio entre dos procesos que cualquier proyecto civilizatorio exige que vayan unidos, porque legitima la constitución del yo como subjetividad autosuficiente sin integrarse en la polis ni participar en el bien público. Antes el problema era que el yo estaba alienado, ahora más bien que no lo está lo bastante, en el sentido de que nada le incita a negarse, a salir de su mundo subjetivo, a reformarse para dejarse involucrar en los intereses comunes. En una sociedad compuesta por tales miembros no alienados (sin virtud), se hace forzosa la multiplicación de leyes y decretos para regular y en su caso castigar todo un casuismo de conductas, lo que sería innecesario si estuvieran asentados y generalizados en la esfera pública patrones cívicos de comportamiento: esto explica la paradoja de por qué en nuestra época se ha producido el fenómeno de la llamada «legislación motorizada», la proliferación incontinente de leyes positivas en todas las regiones de la vida, y al mismo tiempo reine ampliamente la anomia social y se constate en la república contemporánea una preocupante ausencia de *mores* normativas socialmente vertebradoras y favorables a la

convivencia. Y por otra parte la mencionada brecha abierta entre individuación y socialización explica también los nuevos conflictos existenciales del yo, en la medida en que al tratar de crearse una identidad sin socializarse, al margen del compromiso ético, la virtud cívica y la amistad pública, se priva a sí mismo de experiencia de la vida y del premio de la individualidad —que sólo la polis está en condiciones de conceder—, y causa en su interior el descontento y el cansancio de la vida, y con ellos la ansiedad por nuevas formas de existencia.

Se hace necesaria una comprensión de la dignidad democrática que sin ignorar el elemento de la vulgaridad —una ignorancia que restaría realismo a cualquier propuesta— ni faltarle el respeto —pues le asiste la incontestable justicia del principio igualitario—, no se demore en ella: la vulgaridad es el punto de partida, no el de llegada, la base pero no la altura del edificio social y, a la hora de juzgar su contribución a la consolidación del proyecto democrático, dicho elemento se revela tan imprescindible como insuficiente. El momento, el capítulo de la historia de la polis que vivimos, reclama un programa de *reforma* del yo vulgar («la gramática de una nueva forma de vida», en expresión de Habermas), si bien en una manera que sea asumible por nuestra subjetividad tardomoderna, detenida en el estado estético, no evolucionada y desinhibida del deber moral. La propuesta de una reforma del yo y de una *vulgaridad trascendida* hacia la ejemplaridad igualitaria se expone en las partes segunda y tercera de este ensayo y conforma el objeto principal de éste, mientras que ahora, al final de esta primera parte, sólo interesa destacar cómo el fundamento racional del expresado programa reformador se halla también en la misma dignidad democrática, si se hace de ella una interpretación corregida y ampliada.

La dignidad democrática encierra una metafísica igualadora al extender incondicional y apriorísticamente a todo yo por igual el mismo estatuto ontológico, al que van unidos unos inmerecidos derechos innatos. Ahora bien, esa dignidad no se agota, como creería la voz de la vulgaridad, en la titularidad pasiva de los derechos, que exige de los demás un respeto sin exigirse nada a sí propio, sino que proyecta sobre el mismo titular de ellos un mandato de actividad. Cierto que ningún comportamiento del yo —ni el más indigno— podrá menoscabar nunca su dignidad de origen, pero ello no desmiente que si ésta dirige a los demás una orden de respeto, también se dirige a su propio poseedor para que, *por dignidad*, corresponda con su

conducta a su propia excelencia ontológica y se dignifique a sí mismo (deberes hacia uno mismo).[105] Y a esta exhortación proviniendo del interior de su conciencia se suma la emanada por todos los demás ciudadanos de la polis, que, dignos ellos también de igual respeto, urgen del yo un compromiso activo y militante en la dignificación del mundo (deber hacia los demás).[106] Y dado que la dignidad, aunque inviolable, es constantemente violada, demostrando con ello su fragilidad, su corruptibilidad y su tendencia a la nada si no le asiste el hombre con su colaboración, siendo la nada injusta en virtud de la misma dignidad,[107] ésta encarga al yo la creación de las condiciones políticas y culturales que sean más favorables al respeto universal de la dignidad propia y ajena. De lo que se sigue que si el yo de la vulgaridad se muestra tímido o indolente en la creación colectiva de dichas condiciones de la civilidad, entonces tiene el deber moral de reformarse.

Este planteamiento tiene además la ventaja de restituir a la polis democrática su misión pedagógica, la cual es una de sus funciones permanentes, pero precisa ahora de una drástica reconfiguración y reordenación general a consecuencia de las vastas mutaciones introducidas en la cultura por el principio igualitario. La democracia representa una edad enteramente nueva en la historia de la polis y por tanto demanda de ésta una forma también innovadora de proponer y articular un proceso civilizatorio. Toda civilización es un proceso de *educación colectiva* en virtud del cual la polis crea las condiciones culturales apropiadas en cada caso para invitar de forma persuasiva al yo a asumir las limitaciones, las restricciones y los sacrificios inherentes a su socialización en el ámbito finito de la polis; a cambio le suministra subsistencia material, seguridad y protección, pero también, cuando llena correctamente su función educadora, identidad personal, ciudadanía y, en el campo más íntimo, una oportunidad de experiencia y de autoconocimiento como individuo. En ese intercambio no están en juego sólo el control y refinamiento de las pulsiones, los instintos y los impulsos de la subjetividad, interviniendo procedimientos que han estudiado la sociología y la psicología: está en juego el destino de la civilización misma.

La causa del actual descontento se halla en la escisión entre individuación y socialización dentro de la cultura democrática, en la que, por esta razón, el cumplimiento por parte de la polis de su función

educadora ha venido a ser un problema, pues un subjetivismo autónomo niega a aquélla participación alguna en la formación de su personalidad. Y una polis, olvidada de la coacción y del autoritarismo, y apartada del desarrollo moral de sus miembros, sin poder, por tanto, para influir en ellos y transmitirles una educación sentimental que, como dice Kant al respecto de su metodología de la razón pura práctica, «enseña al hombre a sentir su propia dignidad»,[108] carece de instrumentos para promover la reforma del yo, una reforma que, en nuestro tiempo, ya no puede venir en modo alguno desde fuera del yo mismo sino que ha de buscar la complicidad de su libre espontaneidad y el modo de trasladarla sin violencia a la perspectiva de la esfera pública, donde contagiarse de la inquietud y la preocupación por sus intereses y prioridades, ampliando al terreno político el limitado alcance del «cuidado de sí» *(souci de soi)* postulado por algunos neoestoicismos contemporáneos.[109]

De ahí nace la urgencia de una ciencia de la moral democrática que enseñe al ciudadano y transmita de una generación a otra una *paideia* actualizada que, trabajando directamente sobre el deseo y las inclinaciones de la subjetividad, sepa despertar en ésta el sentimiento de lo que es debido a la dignidad propia y ajena, y así aliente en su corazón el deseo de completar su progresión en el ciclo vital hasta constituirse en ciudadano evolucionado y corresponsable en solidaridad con los demás hombres de lo que es común y compartido con ellos, cerrándose la dolorosa escisión abierta en el yo, reintegrándose éste a sí mismo y ahuyentando su descontento; y todo ello no por vía de intempestivos ahondamientos en la excentricidad y en la trasnochada transgresión, sino mediante incitaciones convincentes y realistas a la virtud pública, presentadas al ciudadano en una bandeja de usos, hábitos y *mores* cívicos socialmente generalizados, que conspiran en silencio para obrar la reforma de la subjetividad con mucha más eficacia que todo el verboso corpus de leyes y regulaciones administrativas con tendencia a burocratizar la polis en lugar de a regenerarla.

Esta primera parte del ensayo se ha centrado en los dos grandes principios transformadores de nuestra cultura en transición, la finitud metafísica y la igualdad ética, que al unirse han creado genialmente la idea de la democracia contemporánea, entendida como el experimento de una civilización igualitaria sobre bases finitas, a cuya realización histórica

asistimos ahora todos con mirada expectante y ánimo suspenso. Así como el aristocratismo cultural y la metafísica de fundamento absoluto formaron durante siglos una aleación casi indestructible, ahora finitud e igualdad acuerdan una alianza de fabulosas consecuencias, fusionadas por la fuerza de una necesidad interior que las imanta: la finitud iguala a todo yo en la misma condición mortal, frente a la cual se desvanece toda reclamación de distinción o privilegio y, por otro lado, la verdad consensuada por una comunidad de ciudadanos iguales es tan histórica y finita como la comunidad misma, lo que excluye la pretensión de una validez absoluta. Ambas, igualdad y finitud, encuentran su fundamento último en la dignidad que todos los hombres, como entidades morales y mortales, se reconocen mutuamente por igual: esa dignidad impone a los demás un deber de respeto, pero al titular un deber de reformar su vida.

Un día de verano de 1908, Rilke, paseando por un museo de París, contempló la escultura de un torso sin cabeza de Apolo y ante esa belleza perfecta del dios griego —incompleta, insinuada tan sólo en ese fragmento de piedra rescatado del tiempo— sintió súbitamente la invalidez y la falsedad de su existencia y al punto, procedente de lo profundo de su conciencia, escuchó un mandato que le decía:

> Tienes que reformar tu vida.[110]

Al final de esta primera parte, ha quedado demostrada la perentoriedad ontológica y política de una reforma del yo contemporáneo, pero resta todavía por hallar aquella perfección intrínsecamente democrática que le encienda a éste el deseo y le inspire las fuerzas suficientes para llevar a cabo el esperado cambio de su vida y para trascender, sin salirse nunca de los límites de la igualdad, el elemento de la vulgaridad hoy firmemente establecida en el mundo.

SEGUNDA PARTE

VIRTUD

IV. UNA *PAIDEIA* PARA EL PUEBLO

Dice Werner Jaeger, en la monografía dedicada a la idea clásica de *paideia*, con la que, a juicio del eminente helenista, se resume lo más peculiar del espíritu griego antiguo, que esa idea tiene una muy difícil traducción a los idiomas modernos: sería lo equivalente a una suma de conceptos tales como civilización, cultura, tradición y educación. Quizá la voz más fiel al significado original sería el término alemán *Bildung*.[111] Todas las costumbres, valores, nociones, sentimientos, expectativas y símbolos que conforman la cultura de un pueblo se condensan en la educación que una generación recibe de los mayores, luego conserva y enriquece, y finalmente transmite a la siguiente generación de sus hijos. Debido a este marcado carácter aplicado y pedagógico, la *paideia* no se identifica con la acumulación de vastos saberes teóricos o la reunión de un *corpus* de doctrinas abstractas, sino que toda ella, íntegramente —filosofía, retórica, literatura, historia, ciencias—, se orienta a la formación colectiva de un *typos* humano que, reuniendo con armonía las excelencias más estimadas en un momento histórico dado, funcione de molde con ayuda del cual modelar y troquelar la personalidad de la juventud y dotarla de esa efigie en el alma a la que bellamente se refiere Plotino.[112] La cultura es la propuesta de un tipo humano digno de ser generalizado a todos los miembros de la comunidad; ser culto es el proceso de conformar el yo, en la finitud de la vida, a ese molde personal y típico, socialmente acrisolado; y educar es formar individuos vaciándolos en dicho molde, toda vez que «la esencia de la educación consiste en la acuñación de individuos según la forma de la comunidad».[113] La noción de *paideia*, tan rica en matices, encierra esa pluralidad de significaciones.

§ 12. UNA CONVINCENTE OFERTA DE SENTIDO

La estructura de toda *paideia* es, pues, la definición de tipos humanos, culturalmente normativos y ejemplares por su vocación de ser repetidos un número indeterminado de veces, como el molde presta su forma sin limitaciones a todos los objetos que salen de él. Ahora bien, esta estructura admite una variedad de realizaciones históricas y distintos modos de llenarse de contenido. Así, el modo griego es, de entre todos los posibles, el que propone el modelo más elevado, un ideal perenne de perfección humana. Observa Jaeger, a propósito del hombre griego, que «a medida que avanzó en su camino, se inscribió con claridad creciente en su conciencia el fin, siempre presente, en que descansaba su vida: *la formación de un alto tipo de hombre*. Para él la idea de la educación representaba el sentido de todo humano esfuerzo. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana».[114] La perfección de la estatuaria clásica de Fidias o del broncista Polícleto, por ejemplo, no reside en *inventar artísticamente* un prototipo sino sólo en la habilidad de saber *representar o imitar artesanalmente* un canon de lo humano ya fijado por la *paideia*, que es donde el griego fue en verdad creador.

> La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente. «Constituido convenientemente y sin falta, en manos, pies y espíritu», tales son las palabras mediante las cuales describe un poeta griego de los tiempos de Maratón y Salamina la esencia de la virtud humana más difícil de adquirir. Sólo a este tipo de educación puede aplicarse propiamente la palabra formación, tal como la usó Platón por primera vez, en sentido metafórico, aplicándola a la acción educadora.[115]

Pocos pueblos pueden elevarse tanto hasta permitirse concentrar sus mejores energías creadoras en la iluminación de un ideal de humanidad, del que es ejemplo el *Doríforo* del Polícleto, autor de un tratado de preceptiva sobre la figura humana, hoy perdido, titulado *Kanon*; y dentro de esos pueblos selectos, muy pocos hombres pueden aspirar a realizar en sus personas dicha *paideia*, y eso sólo en determinadas épocas o instantes culminantes de su vida, acaso durante su *acmé*, en el colmo de sus

capacidades físicas y espirituales, y aun así abstrayendo provisionalmente de la negatividad que pertenece a la trama de la existencia humana. Pese a su maravilla, no es esta *paideia* de exaltación del tipo antropológico superior y máximo, dentro de todas las posibilidades humanas, la que mejor puede desarrollar su función civilizadora en la actual sociedad democrática, aún en estado naciente. Su misma perfección aristocrática, reservada a los mejores en su mejor momento, o quizá sería más correcto decir que ni siquiera a ellos, en verdad un paradigma idealizado fuera del alcance de las existencias reales, carece de eficacia y de virtud configuradora en una cultura, como la nuestra, edificada innovadoramente (en ello reside su genio) sobre el principio igualitario, porque no es susceptible de generalizarse como programa cívico en una sociedad signada, como se vio, por una combinación de subjetivismo y vulgaridad.

De la *paideia* griega podemos aprender todavía ese gusto ingenuo por la objetividad y la universalidad no extravagante, que integra las partes en el todo colectivo. Sólo que esa integración de la parte en el todo ha venido a ser en sí misma un problema cuando se ha constituido, como ha acontecido en la modernidad con el yo, en una subjetividad que se reivindica como entidad autónoma y soberana y que, en una polis anómica, a duras penas tolera las limitaciones inherentes a la convivencia y no se considera obligada a justificar su comportamiento personal cuando no perturba el orden público. Por ello, en esta época en la que está por consolidar el experimento democrático y su proyecto de restauración, sobre bases nuevas, de una objetividad ética, esa ingenuidad clásica y pre-moderna de primer grado ha de ser reemplazada por otra de segundo grado, no innata sino aprendida, no dada al sujeto —ya completa, terminada, inmutable— sino elegida irónica y críticamente por él, que convierta la objetividad en una meta anhelada en lugar de en un punto de partida y que ponga el acento menos en el resultado final que en las dificultades del *proceso y condiciones* de integración de la subjetividad en el todo colectivo de la polis.

En los últimos párrafos de *La división del trabajo social*, Durkheim, que estaba convencido en 1893 de ser testigo del nacimiento en su tiempo de una nueva sociedad, urbana, individualista, especializada, expresa su temor de que ésta se halle expuesta a un peligroso estado de anomia al observar que se ha desprendido de la antigua moral sin que otra adecuada a sus necesidades esté ocupando el terreno que la primera dejaba vacío en

nuestras conciencias. Para que cese esa anomia, declara el sociólogo que «nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral», añadiendo que eso es lo que ha intentado en su libro.[116] Sobre la misma situación de interregno insiste en 1912 en la importante «conclusión» de su otro gran libro, *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde pronuncia el siguiente epigrama: «Los antiguos dioses mueren o envejecen y aún no han nacido otros nuevos».[117] El principio democrático, que en la época de Durkheim sólo se insinuaba, ahora, al extenderse por todas partes conmoviendo los cimientos de la antigua civilización, está en proceso de revisión de todas las viejas jerarquías, patriarcales y autoritarias, estamentos y clases que constituían su presupuesto. Las mutaciones políticas y culturales están a la vista de todos, pero sigue faltando, como hace un siglo, una *paideia* arreglada a las necesidades morales del nuevo orden igualitario que dote de estabilidad al *demos* que nace de él; sigue faltando todavía hoy, en suma, una *paideia* para el pueblo.

Muchos desesperan de encontrarla, contagiados de la melancolía que acompaña a la contemplación de las ruinas de una larga tradición, que indudablemente ha sido monumental. Hay que reconocer que la mayor parte de la meditación filosófica y reflexión moral que hoy se produce, pertenece ampliamente, por su lucidez y asombrosa sofisticación, al atardecer de una cultura más que a los primeros pasos de la que ya se anuncia en mil indicios y que se solapa temporalmente con la primera. No hay razón para suponer que el hombre ha agotado definitivamente todas sus reservas intelectuales y morales, y que no será capaz de dotarse de la *paideia* que necesita. El propio Durkheim pronostica que

> este estado de incertidumbre y de agitación confusa no podrá durar eternamente. Día vendrá en el que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora, en el curso de las cuales surgirán nuevas ideas y se inventarán nuevas fórmulas que, durante un tiempo, servirán de guía a la humanidad.[118]

La ética de la especialización es la receta que propone el sociólogo francés para moralizar la sociedad que viene. En el presente ensayo se tratará de ofrecer el esquema de una *paideia* que por su contenido sea compatible y aun contribuya a la viabilidad futura de la polis democrática.

El principio rector de esta *paideia* para una sociedad igualitaria se halla en la idea directiva de una *ejemplaridad pública* en la que ambos conceptos, la ejemplaridad y la publicidad, son coextensivos, pues, en el planteamiento del ensayo, todo ejemplo es público y la publicidad se predica principalmente del ejemplo. Esta ecuación es comprensible desde la perspectiva de la teoría de los estadios, según la cual el yo abandona su estadio estético, privado y autorreferencial, para, entrando en el ético, reino de la publicidad de la polis, constituirse en ciudadano y, en cuanto colaborador responsable de la causa colectiva, también en ejemplo público. [119] En este sentido, una teoría de la ejemplaridad va más lejos que la ética durkheimiana de especialización profesional al extenderse asimismo a la simultánea especialización del corazón, promoviendo en los ciudadanos una educación sentimental que se estima irrenunciable y obligatoria para una humanidad democrática y secularizada.

La cultura tardomoderna ha desplazado la normatividad ética al ámbito jurídico-externo (teoría de la justicia, teoría de la acción comunicativa) y no tolera, ofendida y escandalizada, intento alguno de intromisión en la esfera íntima de la persona, ni recomendaciones de virtud, ni proposición de modelos normativos para su vida que inquieten la pacífica posesión del yo sobre sí mismo, de todo lo cual es elocuente muestra la completa ausencia en la filosofía moral contemporánea de una teoría ética privada de carácter prescriptivo y no, como es lo usual, meramente descriptivo (*v.gr*. el emotivismo). Fue pertinente en la primera parte de este ensayo acreditar la necesidad cultural y civilizatoria de un yo reformado, fundamentada ontológica y éticamente en la dignidad democrática de todo hombre por igual, para justificar en esa misma necesidad histórica la legitimidad de una *paideia* que involucra no sólo la conducta social del yo sino también los deseos íntimos de su corazón, precisamente en una época en la que parecería proscrita, por ilegítima, antimoderna y aun inmoral, la mera posibilidad de una pretensión cultural de tales características, al desafiar en apariencia el dogma moderno que define la búsqueda de la felicidad como negocio absoluta y exclusivamente subjetivo, sobre el que a nada ni a nadie le asiste derecho alguno a pronunciarse, mucho menos a prescribir reglas. Si hay algo personal en el hombre, radicado en el halo insondable de su existencia, misterioso a veces incluso para sí mismo, es el registro interior de nuestra tonalidad afectiva y el inventario de lo que la eleva o la deprime,

y si hay algo indelegable para el yo es la *economía de su mortalidad* en su paso sobre la superficie de la tierra —el uso del crédito de tiempo que le ha sido concedido— eligiendo el surtido de experiencias y bienes que prefiera, dentro de sus posibilidades, para ser feliz, hasta arriesgarse, si así lo decide, a no serlo, pues ni siquiera la dicha es una obligación exigible al yo.

Y, sin embargo, contemplando las cosas con realismo, es patente que el modo que cada ciudadano elige para «labrar su camino», sus distintos conceptos de bien y los variados planes de vida que con el propósito de disfrutarlo diseña, aun siendo de naturaleza privada, repercuten amplia y directamente en la estabilidad de la polis, y muy en particular en la democracia, entidad finita tocada de *infirmitas* e impermanencia y dependiente al máximo de la voluntad contingente de sus miembros, por lo que una *paideia* para la época democrática ha de abrazar inexcusablemente el reino del *mundo de la vida* del ciudadano, como se razona en los apartados siguientes, si bien prescindirá de la coacción y de la violencia a las que los progresos de la libertad hicieron retroceder definitivamente como formas de organización social, y en su lugar aprovechará la fuerza persuasiva de determinados ejemplos de virtud cívica, que presentan al yo una oferta de sentido sin necesidad de coerción, por la pura evidencia de su deber-ser realizado, interpelando su conciencia para que se reforme con arreglo al modelo propuesto sin contravenir el principio moderno de autonomía moral ni el de interdicción de interferencia no consentida en su (así llamada) «vida privada».

§ 13. La *paideia* se escinde

Cuando John Rawls, ya desde el arranque de su *Teoría de la justicia*, contrapone con energía los conceptos del bien y de la justicia, y sostiene que, «en la justicia como imparcialidad, el concepto de lo justo es previo al del bien»,[120] aunque esta posición ha orientado polémicamente el debate filosófico posterior, representa, bien mirado, la última voz de un antiguo dualismo que, iniciado en el Renacimiento y recorriendo toda la Edad Moderna hasta nuestros días, separa e incomunica la esfera de lo público y de lo privado del hombre, entrega esta última al arbitrio de las inclinaciones, preferencias personales y subjetivas concepciones de lo

bueno, y contrae su normatividad a los principios de regulación racional o justa de la polis. Este dualismo aboca a una expulsión de la *paideia* de la república moderna y a su conversión reductora en «ética pública», privada de influencia sobre la conciencia y el corazón de los ciudadanos y limitada a la conducta externa de éstos y a su regulación por el Derecho. Se podría decir, simplificando, que la ética vigente hoy es la kantiana, pero no la versión sistemática, formal y universal que expone en su *Crítica de la razón práctica*, sino la que emana por vía indirecta su teoría del Estado y del Derecho, sostenida sobre la distinción, que confirma una tendencia previa, entre el plano público y el privado, entre la *coacción* y la *libertad*, pero esta última sólo en la medida en que alcanza una dimensión jurídico-externa y sólo en cuanto susceptible de una intervención coercitiva del aparato estatal, puesto que la ética normativa se desentiende por regla general de las motivaciones y deseos del ciudadano así como del uso virtuoso o defectivo de su libertad, considerados atributos conquistados por la subjetividad moderna y confiados *in toto* a su autonomía de la voluntad. Una amputación de la *paideia* de tales proporciones neutraliza la función civilizadora que ésta tiene asignada y que ahora es prioritario recuperar para la polis democrática. En este capítulo se indaga de forma sumaria la genealogía de esta reducción y en el siguiente se examinan las condiciones de restauración de una *paideia* democrática.

Si la filosofía platónica disfrutó de tan extensa vigencia durante los largos siglos de las edades antigua y medieval se debe a que acertó a expresar en conceptos la esencia última de la cosmovisión premoderna, en la cual lo fragmentario, caótico, transitorio y negativo del mundo sensible se subordina a un orden eterno, paradigmático y moral, que complementa al primero y le presta significación: el mundo visible es símbolo del invisible. Todas las dimensiones del hombre y todas las disciplinas de su actividad, no sólo, por supuesto, la ética, sino también la poética, la científica, la política, la económica o la jurídica, están íntimamente penetradas de la idealidad y de la moralidad de las invariables formas platónicas, y el esfuerzo de artistas, filósofos, historiadores, científicos y juristas consiste siempre en mostrar o definir la relación analógica entre los datos desordenados de la experiencia personal o social y el paradigma intemporal que preside esa parte específica del cosmos.

En el terreno jurídico, por ejemplo, que es el interesante para los argumentos que siguen, se establece la plena sujeción de la ley humana, histórica y estatal, al Derecho natural no escrito, el cual confiere a esa ley el poder de obligar en conciencia a las personas, lo que la escolástica denomina *vis directiva*. En efecto, la ley positiva, creada *«ex humana industria»*, cuando es conforme con la razón divina y natural, contiene, por su intrínseca rectitud, un mandato de conducta dirigido a promover la felicidad de los ciudadanos y, más importante aún, el bien común. Al prescribir un modelo de comportamiento moral, quiere inducir a la virtud de las personas. Los justos, dice Tomás de Aquino, no necesitan en realidad de ley, porque son ley para sí mismos, pero, como hay que contar en una comunidad con la existencia de hombres imperfectos, en esos casos la ley ha de desplegar su *vis coactiva* contra ellos, los cuales están sujetos a la ley no por virtud sino «como un forzado a sus cadenas».[121] Como resumió con acertada fórmula Francisco Suárez, «en la ley misma se distinguen dos efectos y consiguientemente como dos virtudes: una para obligar en conciencia, la cual se llama directiva, y otra para someter y obligar a la pena: ésta se llama coactiva».[122] A la ley, en suma, le es inherente siempre la eficacia directiva, que trata de orientar el comportamiento moral de las personas con arreglo al bien común y, sólo en supuestos particulares de rebeldía, se pone excepcionalmente en marcha el aparato represor y coercitivo del Estado.

Este esquema se desmorona cuando la nota de coactividad se predica de toda ley, y no sólo, como en la escolástica, de la ley positiva y, de ésta, como acaba de indicarse, no en todos los casos sino sólo como elemento de su eficacia excepcional. Si toda ley debe tener siempre y en todo caso poder para imponerse por la fuerza, entonces pierden la condición de ley, por carecer de *vis coactiva*, la divina y la natural, que proveían a la positiva del fundamento moral de su obligatoriedad. Y esta tendencia a acentuar la importancia política y jurídica de la fuerza, que supone la decadencia imparable del Derecho natural, coincide con un cierto pesimismo antropológico que se extiende por Europa a principios del XVI y que comparten, por ejemplo, dos personalidades por otro lado de genio muy dispar: Maquiavelo y Lutero. Ambos consideran al hombre malo por naturaleza y en consecuencia sólo gobernable mediante la coerción y la violencia, cuyo uso corresponde legítimamente al príncipe.

Discurre Maquiavelo, en el célebre capítulo XV de *El príncipe*, que «muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente», aludiendo a los humanistas italianos contemporáneos del florentino que habían prolongado en sus tratados la tradición grecorromana y medieval de subordinar la política a la ética, el ser al deber-ser, y habían sostenido que la manera como el gobernante cumple sus fines y los de su pueblo es procurando ser virtuoso y cristiano. En contraste con ello, Maquiavelo cree que puede proporcionar al lector una ciencia más útil si, en lugar de imaginar cómo debería ser la política, estudia cómo es: «la verdad real de la cosa», «lo que se hace» y «cómo se vive», en vez de cómo se debería vivir. Y resulta que, se lee en el capítulo XVIII, los hombres reales son malos. De nada sirve que uno por un prurito de virtud se empeñe en cumplir la palabra dada si los demás no hacen lo propio: «Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra— tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya». Querer ser virtuoso en un mundo poblado por personas que no lo son es desconocer el arte de la política y atraerse para sí mismo y los demás la peor desgracia: «Un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno labrará necesariamente la ruina entre tantos que no lo son». Por tanto, siendo la política el arte de gobernar personas reales, que son malvadas, y no imaginarios dechados de virtud, ese arte exige el conocimiento de unas reglas que vienen dadas por la naturaleza de su objeto corrompido y que son autónomas respecto de la moral cristiana. Como el hombre no es bueno y sólo responde a los estímulos de la fuerza, la política consiste, en suma, en la correcta administración de ésta: «Debéis, pues, saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre; la segunda, de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda».[123]

En el norte de Europa, Lutero, con su doctrina de los dos reinos, presta a la estrenada autonomía de la política, separada de la moral cristiana, un inesperado fundamento teológico. Una de las intuiciones capitales del reformador se refiere —en consonancia con el pesimismo maquiavélico— a la naturaleza esencialmente caída y culpable del hombre, que sólo la acción de la gracia divina puede redimir en el interior del alma del creyente. La salvación es un hecho íntimo y subjetivo, mientras que el mundo social está

dominado por la tendencia al pecado, lo que reclama, para mantener el orden público, la potestad del príncipe de intervenir con coacción. Lutero propone una interpretación de las cartas paulinas (ex Rom. 13) de la que se infiere la distinción entre un reino de Dios interior al hombre, lugar de arrepentimiento, gracia y perdón, sin competencia alguna sobre las cosas temporales, y otro reino secular y temporal, contrapuesto al primero, que es jurisdicción exclusiva de los príncipes, a cuya espada los súbditos no pueden oponer nunca legítima resistencia. Esboza su doctrina en el escrito de 1523 *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, y luego a partir de 1525 la aplica a la revuelta de los campesinos que acaba de estallar en Alemania, poniéndose enérgicamente en contra de ellos y del lado de los príncipes feudales, cuyo poder establecido defiende con libelos y panfletos como *Exhortación a la paz en contestación a los dos artículos del campesinado de Suabia, Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*, o *Carta sobre el duro librito contra los campesinos*. En el de 1526, *Si los hombres de armas también pueden estar en gracia*, la doctrina ha madurado: «Dios ha establecido dos clases de gobierno entre los hombres: uno, espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres se hacen justos y piadosos a fin de obtener con esa justicia la vida eterna; esta justicia la administra él mediante la palabra que ha encomendado a sus predicadores. El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos ante el mundo a aquellos que no quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna».[124]

Y así nace el dualismo moderno, incompatible con una auténtica *paideia*, allí donde antes existía una dualidad armónica. La premodernidad estructura el mundo en dos planos, abajo/arriba —que se corresponden con el par visible/invisible— dentro de una jerarquía vertical, en la que lo visible que se halla abajo participa de lo invisible y superior en la escala ontológica. En cambio, la doctrina de los dos reinos, concebida en la aurora de la modernidad, crea en el yo del hombre una nueva y perdurable división en dos esferas antagónicas, exterior/interior, y en ella la esfera interior del hombre hereda, subjetivizado, el mundo invisible y significativo de las formas platónicas, en tanto que la exterior, desencantada, privada ya del simbolismo y de la profundidad que le proporcionaba la participación en los paradigmas ideales, reducida a sí misma y a la dura realidad de los hombres egoístas y malvados, se confía a la desnuda *vis coactiva* de la ley,

desprovista, sin embargo, de la *vis directiva* que obliga a la conciencia al haberse emancipado del Derecho natural que era su fundamento.

Y así nacen también, de la mano y en paralelo, los dos pilares de la cultura moderna. De un lado, la invención de la *vida privada*, que constituye la almendra misma de la subjetividad naciente. El yo privado es ahora la fuente de toda normatividad, como si el universo de los arquetipos platónicos se hubiera refugiado en la descubierta intimidad del hombre, la cual se reviste en ese momento de atributos divinos, se sacraliza y se reclama inviolable. No se dice, por supuesto, que antes no existieran vida privada ni intimidad, pero lo nuevo, lo que hace época en la historia de la cultura, reside en esa autonomía del yo con relación al orden exterior político y su plena soberanía sobre sí mismo, su destino, su libertad interior y su búsqueda de la felicidad, que pertenecen a un originario estado de naturaleza. Y de otro lado, como segundo pilar fundante de la modernidad, la invención recíproca del *Estado coactivo*, entendido como artefacto creado por un pacto entre los hombres con la finalidad pragmática de asegurar su subsistencia y su convivencia exterior, autónomo de la moral pero sin jurisdicción sobre la conciencia y el corazón de los ciudadanos. En síntesis, dos reinos inconmensurables entre sí, presididos por la libertad interior y la coacción exterior, y una *paideia* doblemente imposible, pues el yo no reconoce ninguna normatividad moral extraña a sí mismo y la polis, responsable del todo social, carece absolutamente de poder de obligar en conciencia.

El dualismo moderno asume su formulación canónica en la obra jurídica de Kant, escrita tardíamente una vez concluido el monumento de las tres críticas. En la segunda de ellas, *La crítica de la razón práctica*, había desechado aceptar la felicidad como el fin del hombre, porque «en qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento de placer y dolor de cada uno»,[125] está, pues, condicionada por la variable y caprichosa experiencia de los bienes fenoménicos que uno desea y apetece y que no es apta para fundamentar, como era su propósito, una teoría moral racional, pura y *a priori*. Se recordará la grandiosa presentación que ese ensayo contiene de una moralidad que sacrifica heroicamente la inclinación y preferencia del yo en el altar del deber y del respeto a la ley universal, y que se ocupa no de cómo hacernos felices sino de cómo hacernos dignos de serlo. Sin embargo, tampoco Kant se engaña sobre la naturaleza caediza el

hombre y sabe que a la mayoría le anima una tendencia natural muy poco heroica a perseguir su placer y su propio camino de ser feliz sin depurar las motivaciones como el filósofo querría; en efecto, el hombre real y cotidiano, aunque como ser racional asiente a una ley moral universal, es inducido por su egoísmo a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión y de ahí que en el espacio público reine la insociabilidad, el vicio y el antagonismo entre las personas y se haga imprescindible un Estado que proteja la salud pública asegurando la concordancia entre ellas. Ahora bien, el Estado se ocupa sólo de aquella salud pública «que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar la felicidad por el camino que mejor le parezca».[126] El Estado se limita a regular las relaciones externas entre los hombres y sus manifestaciones fenoménicas y no pretende, como antaño, hacer más virtuosos a los ciudadanos; más aún, ya intentarlo sería una forma de condenable despotismo:

> Un gobierno paternalista *(imperium paternale)* en el que los súbditos —como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial— se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable.[127]

En la introducción a *La metafísica de las costumbres*, Kant apuntala definitivamente la separación de dos esferas dentro de la misma personalidad humana al disertar, siguiendo las investigaciones de Tomasio, sobre las diferencias entre el Derecho (externo) y la Moral (interna). De su análisis se deduce que, en su esfera interna, cada yo puede escoger el camino que prefiera para ser feliz y el Estado habrá de ser tolerante y no interferir en la elección privada ni indagar las motivaciones subjetivas, «pues no está facultado para hacer que el pueblo sea —por así decir— feliz contra su voluntad».[128] En la esfera externa ese mismo yo debe ajustar estrictamente su conducta social al dictado de las leyes, que son siempre coactivas; si «Derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa»,[129] como dice más adelante, y si el primero puede definirse

como la posibilidad de una coacción recíproca universal, es porque las leyes tienen encomendadas hacer compatible el arbitrio de unos con el de los otros, y en esta tarea la coacción que necesariamente ejercen sobre las personas es sólo una fuerza destinada a remover los obstáculos a la libertad individual. La autonomía del yo sobre su destino es incondicional: conciencia y corazón humano están fuera del alcance del Estado; pero la prerrogativa coercitiva de éste, una vez atribuida mediante el pacto originario, es también incondicional en el sentir de Kant y así, coincidiendo con Lutero en su conservadurismo, niega a los ciudadanos todo derecho a la resistencia legítima contra los abusos y tiranía del soberano, calificando la mera tentativa en ese sentido de «crimen de alta traición».[130]

La razón de por qué estas teorizaciones de un Kant tardío han venido a realizarse históricamente durante la modernidad occidental, hasta decantarse en instituciones rectoras de su cultura, la proporciona lúcidamente Max Weber. Cuando éste, dentro de la tipología de las tres clases de dominación expuesta en *Economía y sociedad*, desarrolla su análisis de la legal-burocrática, se inspira visiblemente en la doctrina kantiana del Estado y del Derecho: esta clase de dominación se caracteriza también por ser racional, jurídica, formal, burocrática y coactiva. Y son justamente estas propiedades las que, según Weber, la hacen apta para una época, como la moderna, en que la democracia y la masificación plantean a los Estados nuevos y complejos problemas de gobierno y control de los ciudadanos:

> Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco. Pues si la administración burocrática es *en general —caeteris paribus—* la más racional desde el punto de vista técnico-formal, hoy es, además, sencillamente inseparable de las necesidades de la administración de *masas»*; «toda nivelación social (…) fomenta al contrario la burocratización que, en todas partes, es la sombra inseparable de la creciente democracia de *masas*.[131]

La administración política de una población muy extensa demanda un aparato burocrático amplio, sofisticado y eficaz que se organiza conforme al tipo legal-racional de dominación, lo cual favorece a su vez la progresiva absorción de toda la coacción por el Estado, pues éste se distingue del resto

de las comunidades humanas por ser aquella que dentro de un territorio reclama para sí «el monopolio de la violencia física legítima».[132]

Hans Kelsen se formó académicamente cerca de Weber y de estudiante asistió a sus seminarios. La descripción weberiana de la dominación legal —con su insistencia en la importancia del procedimiento basado en principios sistemáticos como los de validez, competencia y jerarquía, y la posición central que en dicho sistema ocupa la figura del funcionario profesionalizado, especializado y objeto de nombramiento formal— pudo haber dado a Kelsen los impulsos necesarios para elaborar años más tarde su *Teoría pura del Derecho*, que publicaría por primera vez en 1934. Así, a través de Weber, el dualismo kantiano penetra en el siglo XX y se perpetúa hasta nuestros días.

Acepta Kelsen como un dato de la experiencia que las creencias morales de las personas y de los pueblos varían de una cultura a otra, de una época histórica a otra, y colige de esa circunstancia una doctrina relativista de los valores y la inexistencia de una moral absoluta que pueda justificar o legitimar el orden jurídico. Su teoría del Derecho es *pura* porque está depurada de ideología y prescinde en su fundamentación de los contenidos morales, psíquicos, sociales y religiosos vigentes en una sociedad dada, y por eso mismo es general y válida universalmente. El Derecho, como la moral, es también un sistema de normas que ordenan un comportamiento en las personas y, en principio, podrían prescribir lo mismo en determinados casos; pero incluso entonces subsistiría aquello que los distingue: «No cabe reconocer una diferencia entre Derecho y moral con respecto a *qué* sea lo que ambos órdenes sociales ordenan o prohíben, sino únicamente en *cómo* ellos obligan o prohíben una determinada conducta. El Derecho sólo puede ser distinguido esencialmente de la moral cuando es concebido —como se mostró anteriormente— como un orden coactivo».[133] Y, en efecto, en un capítulo anterior, ha argüido a propósito de ese *cómo* específico del Derecho que es la coacción: «El momento de coacción —es decir, la circunstancia de que el acto estatuido por el orden como consecuencia de un hecho considerado como socialmente dañino, deba llevarse a cabo inclusive contra la voluntad del hombre a que toca y, en caso de oposición, recurriendo a la fuerza física— *es el criterio decisivo*».[134] No cualquier coacción es jurídica, ciertamente; sólo merece en propiedad tal consideración aquella que consiste en sanciones socialmente organizadas,

inmanentes, que se aplican en condiciones predeterminadas y conllevan alguna forma de fuerza física.

En este último rasgo encuentra Kelsen la diferencia específica del Derecho con respecto a otros órdenes sociales no jurídicos y al hacerlo contesta implícitamente a Durkheim, quien, en el umbral de *Las reglas del método sociológico*, en polémica con Gabriel Tarde y su teoría de la imitación, había definido el hecho social como «exterior y coercitivo». Y después de él, Freud, Elías o Marcuse emplearon los conceptos de «coacción» y «autocoacción» para designar la presión psíquica que la sociedad puede ejercer sobre el yo o éste sobre sí mismo cuando interioriza las expectativas sociales. Sin embargo, la aplicación de estas voces a fenómenos de psicología social es sólo traslaticia y para la delimitación de la naturaleza del Derecho sigue siendo la coacción el «criterio decisivo» si se entiende por tal la potestad de compulsión sobre las personas y la amenaza de uso de la violencia física o, si concurre el presupuesto de hecho de la norma, el recurso a ella y al apremio material y efectivo. Y, como antes Weber, también Kelsen observa un progresivo proceso de concentración de la coacción en la comunidad jurídica desde la primitiva venganza privada hasta el actual monopolio estatal.[135]

§ 14. Más allá de la ética pública: el deber general de colaboración con la polis

La definición de *paideia* comprende lo que de modo amplio suele llamarse cultura —valores, tradiciones, símbolos incorporados a costumbres — pero con el añadido de involucrar la esfera íntima del yo y pedir de él un ajuste y acomodación al arquetipo de ciudadano que la polis implícitamente propone a todos como una oferta de sentido, individual y social. Una tal pretensión sólo es posible si individuación y socialización coinciden en el mismo proceso, si en la socialización del yo éste encuentra los elementos de su individualidad. La *paideia* no es, pues, realizable allí donde ese proceso único se disgrega en dos, incomunicados y autónomos: el yo se constituye en subjetividad libertaria, la cual prescinde de la polis para la formación de su personalidad y confía el cuidado de la felicidad colectiva a los instrumentos de la coacción estatal. La pintura que se trazó antes de las dos

almas del *homo democraticus*, que culminó con la constatación de la divergencia en la cultura democrática entre esos dos procesos,[136] se complementa ahora con la esbozada genealogía del dualismo moderno, para el que el yo sólo responde ante el tribunal de su conciencia, y una polis necesitada de legitimación pero investida del monopolio de la violencia únicamente puede solicitar de los ciudadanos una determinada conducta externa, sin indagar los motivos, las intenciones o los móviles que la animan, que se adscriben al lote sacrosanto de la intimidad y están a salvo de todo enjuiciamiento, cuya sola posibilidad se impugna severamente a guisa de violación de los derechos de la persona, aun cuando se tenga la certeza de que esas conductas externas obedecen a motivaciones internas y éstas a su vez a más permanentes estados o actitudes sentimentales de la ciudadanía, de lo que, con toda evidencia, se sigue que el control sobre esas conductas externas depende derechamente de la educación sentimental de sus autores.

Se recordará que Maquiavelo se interrogaba sobre la conveniencia política de mantener o no la palabra dada. Kant retomará el mismo tema al estudiar la noción de «legalidad» como mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, abstrayendo de los móviles subjetivos. La legalidad jurídica sólo crea deberes externos y no exige que «la idea de deber», que es interior, sea fundamento de la determinación del arbitrio del agente. Y añade: «Cumplir las promesas no es un deber de virtud, sino un deber jurídico, a cuyo cumplimiento podemos ser coaccionados. Pero sin embargo cumplirlo cuando *no puede temerse coacción alguna*, es una acción virtuosa (una prueba de virtud)».[137] El deber jurídico sólo se interesa por el cumplimiento externo de las promesas dadas, y del lado interior y emocional del yo nada le incumbe salvo el sentimiento del temor ante el castigo previsto en caso de desobediencia, si bien ese sentimiento en grado máximo ya que de él pende el funcionamiento entero de la máquina coactiva, la cual no sería eficaz en un mundo imaginario de hombres virtuosos o sin miedo de sanción.

Si es correcto entender, como se ha defendido anteriormente, que la antigua *paideia* se ha desdoblado en arbitrio interno y coacción externa, y que ésta cree poder prescindir de los contenidos de la conciencia subjetiva por ella generosamente tolerados, con la excepción del temor, que se constituye así en el único sentimiento de integración social, cabe plantearse

con toda seriedad si se estima suficiente el instrumento combinado de coacción/tolerancia para fundar y sostener una civilización que ha renunciado a los fundamentos trascendentes y absolutos de la tradición y sólo reconoce como tales a la dignidad inmanente del hombre, y también si en la opción esencial entre *civilización y barbarie* que se agita en lo profundo de la conciencia de todo ciudadano, lo temible de la coacción ayuda a inclinar el corazón de éste hacia la amistad pública y hacia la civilizada autolimitación del yo, como debiera ser el objeto superior de toda auténtica cultura.

La doctrina de la libertad de Stuart Mill encuentra su perfecto complemento en la teoría liberal del Derecho de Kelsen, toda vez que un Estado meramente jurídico-positivo como el que éste propone, que no obliga en conciencia a los ciudadanos y contrae su misión al mantenimiento del orden público en su acepción más elemental, es el que mejor tolera todas las extravagancias privadas que tanto aprecia el primero, más las protege y deja florecer a su sabor, sin preguntarse si acaso una polis poblada de millones de almas extravagantes satisfechas de serlo y al abrigo de toda censura moral, cuando ya no existen los antiguos frenos que retienen a un yo aún por civilizar, acaba comprometiendo el mismo orden público que se trataba de mantener.

Esta paradoja se observa con particular pregnancia si se formula al sistema de Kelsen la repetida cuestión relativa al cumplimiento de la palabra dada, por ejemplo en un contrato civil. La pregunta es aquí la siguiente: si una persona se obliga mediante contrato a realizar una prestación a otra, ¿tiene dicha persona el deber moral de hacer aquello para lo que se ha obligado, o se le ofrecen dos opciones, las dos igualmente lícitas y justas, a saber, cumplir lo prometido, o bien no cumplir y aceptar la sanción prevista para los supuestos de incumplimiento? En tanto el Derecho no obliga en conciencia sino sólo por la fuerza y el temor, el ciudadano podrá, desoyendo todo escrúpulo, calcular cuál de las dos soluciones le conviene más a sus intereses particulares y preferir, en igualdad de condiciones, imparcialmente, el respeto a la ley o acaso el coste de la sanción, sin tener, en este segundo caso, nada que reprocharse. Y el mismo principio regiría en el ámbito penal: el ciudadano podría elegir, tras un cálculo racional de oportunidad, entre abstenerse de cometer un delito, o cometerlo y asumir estoicamente la pena anudada por el ordenamiento

jurídico a su comisión, y ambas alternativas con idéntica legitimidad y justicia.

Y esto es lo que defiende Kelsen en su obra, la cual resume el ideario liberal con admirable coherencia sistemática y gracias a ella deja ver con perfecta claridad sus llamativas insuficiencias para una época democrática necesitada de motivos inmanentes y razones seculares que animen al ciudadano a sumarse a la causa de la polis democrática actualmente en construcción. Así, en su obstinación por separar definitivamente entre moral y Derecho, Kelsen diluye la histórica distinción entre cumplimiento e incumplimiento de la ley, en su lenguaje entre *acatar* y *aplicar* la norma, argumentando que en ambos casos el Derecho se realiza igualmente, que es lo que importa para una teoría pura como la suya, toda vez que aplicar la sanción prevista para castigar los actos ilícitos es función primordial de un Derecho concebido como orden coactivo: «Tanto acatar la norma como aplicarla significa cumplir conductas que corresponden a la norma. Si por eficacia de un orden jurídico se entiende el hecho de que los hombres, cuyas conductas aquél regula, se comportan adecuándose a las normas del mismo, en cuanto a cierta conducta enlaza determinado acto coactivo como sanción, entonces la eficacia de un orden se revela tanto en el acatamiento de las normas, es decir, en el cumplimiento de las obligaciones jurídicas que estatuye, como en la aplicación de las normas jurídicas, es decir, en la ejecución de las sanciones que estatuyen».[138] La norma recorta una parte de la realidad y la adopta como su presupuesto de hecho (un homicidio, hurto o rapto), y a él vincula una consecuencia jurídica (por ejemplo, una pena de cárcel); pues bien, para Kelsen la conducta descrita en la ley como delictiva no es ilícita en el sentido de inmoral, ni infamante su consecuencia jurídica, porque son hechos y consecuencias elegidos por el ordenamiento jurídico sin consideración hacia moral absoluta alguna: «Desde el punto de vista de una teoría del Derecho positivo, no hay hecho alguno que, en sí y de por sí, es decir, sin consideración de la consecuencia que estatuye para él el orden jurídico, sea un acto ilícito o delito. No hay *mala in se*, sino solamente *mala prohibita*».[139]

La tolerancia y neutralidad estatal hacia la moral privada de los ciudadanos llega aquí a su colmo, por cuanto la polis se niega a sí misma autoridad alguna para reprochar moralmente las conductas antisociales de sus miembros, incluso las más salientes y groseras, calificadas de opciones

o preferencias de un sujeto autónomo que es libre para ponderar sin interferencias exteriores las ventajas e inconvenientes de respetar la ley, o contravenirla y cumplir la prestación sancionadora contemplada en la norma pertinente. ¿Es imaginable una polis con alguna intención de perdurar en el tiempo que se componga de ciudadanos calculadores que negocian consigo mismos y con la polis cada uno de sus actos haciendo una estimación de las ventajas y costes de cumplir o no la ley, de colaborar o no con el bien común, de participar responsablemente o no en la causa colectiva, de integrarse o no en las instituciones de la eticidad, de evolucionar o no su personalidad hacia el estadio ético de la vida, sin permitir que la polis, cuya suerte y destino dependen enteramente de la contestación a estas interrogantes, pueda nunca alzar su voz para censurar comportamientos bárbaros o ensalzar los ejemplares, animar la reforma de cuantos individuos estén dispuestos a hacerlo, y promover el nacimiento de costumbres sociales que induzcan y favorezcan esa reforma?

El dualismo moderno ha experimentado importantes modulaciones en tiempos recientes. Nació para legitimar la coacción sin límites del absolutismo monárquico, más tarde, como doctrina de la limitación del poder, se alió con el liberalismo decimonónico, y en el último siglo se generalizó en forma de modernos Estados burocráticos para la gestión de las emergentes democracias de masas, si bien recibió también el impulso del principio de igualdad que éstas portaban y se transformó, asegurando así su subsistencia y ganando nueva legitimidad, en Estados que usan la coacción, además de para los antiguos fines, también para la distribución social de la riqueza. El Estado liberal fue un Estado mínimo que permitió el ensanchamiento progresivo de la esfera de la libertad individual frente a la coacción pública;[140] el actual Estado social o Estado del bienestar respeta los principios individualistas del liberalismo, cristalizados en derechos fundamentales garantizados constitucionalmente, pero al mismo tiempo, obligado por la complejidad misma de las sociedades modernas, extiende su «espada» a todos los ámbitos de la existencia, colonizando los recodos y los pliegues más recónditos del mundo de la vida.[141] Fue este último paso de la historia del dualismo el que con tanto énfasis supo denunciar la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse) al destacar en sus estudios cómo el triunfo histórico y social de la weberiana legitimidad legal-burocrática y de su racionalidad instrumental habían creado una «sociedad

administrada» donde ya no era posible la deseada emancipación del yo. [142] A partir de ese punto, filósofos como Rawls o Habermas han intentado desarrollar una labor constructiva de rehumanización y moralización del espacio público diseñando modelos de una sociedad organizada conforme a los principios de justicia o de comunicación no distorsionada, en la que el yo encontraría las estructuras lingüísticas, sociales y de ética pública aptas para una emancipación demasiado tiempo retrasada.

Este ensayo parte de la misma situación —el yo no emancipado— pero ofrece otra estrategia argumentativa. La «ética pública», lo mismo que la idea de una «vida privada», son creaciones del dualismo que se trata de superar, pues son ambas nociones tributarias de una organización del mundo dividido en las categorías exterior/ interior. Ninguna ética pública conseguirá nunca por sí sola la reforma ética del yo pues ésta se halla enraizada en las circunstancias, existenciales y en parte enigmáticas, de la evolución del yo en el camino de la vida, mucho más que en vectores económicos, sociales o estatales, sin negar, naturalmente, que éstos puedan constituirse en accidentes propicios o adversos para esa evolución que, en todo caso, pertenece a una esfera en la que están en juego cuestiones como la aceptación de sí mismo como entidad mortal y fungible o la capacidad del yo para generalizarse y llenar una función social en la organización de la polis. La causa de nuestro actual descontento no reside, como creyeron los frankfurtianos, en la alienación del hombre común sino, por el contrario, en la notoria ausencia de ella y en el *cansancio de la vida* de una subjetividad dominada por su espontaneidad liberada, detenida en su progreso vital, descomprometida y sin estímulos para educar su deseo de una gratificación estético-instintiva inmediata.[143] Dicho descontento no se ahuyenta con el flamear de una u otra ética pública que sueña una liberación para el yo *regalada* por una polis justamente ordenada, sin necesidad de pedir una reforma de su vida privada, inhibiéndose de enunciar para ella una ética propositiva y mostrándole un respeto reverencial que es claramente deudor del meritado dualismo con origen en Maquiavelo y Lutero. Obrando así, se escamotea a la reflexión la pista sobre la fuente última del descontento cultural contemporáneo.

Porque lo *moral* de la ética pública es función de lo *mortal* del yo; o en otras palabras, la polis sólo será plausible, y no caerá en el caos y la

anomia, si la sostienen individualidades evolucionadas que han alcanzado la condición de ciudadano, una condición que nadie puede regalar al yo porque éste ha de *ganársela* gastando su vida en el empeño, duro y cruento, de aprender, como Aquiles, a ser mortal y a habitar en las instituciones de la eticidad, donde el yo se recibe como entidad finita, política y socialmente productiva. Y en este segundo nacimiento, en el que el yo abandona el estadio estético y se abre a la publicidad y a la generalidad de la polis, la *paideia* guía al ciudadano ofertándole modelos de otros que ya han hecho ejemplarmente la reforma de su vida y alentándole a completar la crucial *emancipación de sí mismo* sin esperar a la redención social de las estructuras y de los accidentes *externos* que rodean su existencia sin cambiarla. Conceptos como «espacio público» o «ética pública», que sugieren una autonomía de lo público de la polis con respecto a la vida privada de sus ciudadanos, deberían repensarse como categorías dependientes de originarias decisiones existenciales tomadas en el mundo *interior* de la intencionalidad, que no está exento del deber general de colaborar con la polis,[144] y este restablecimiento de la comunicación entre las dos esferas separadas a lo largo del moderno dualismo reclama la recuperación de la idea de una *paideia* que interpela al yo imbricando todas las dimensiones de su personalidad, indistintamente las internas y las externas, y que le exhorta a elegir la virtud cívica por su propio bien y por el común de la polis.

Coacción pública y vida privada, elementos del dualismo moderno, han alimentado los dos polos esenciales de nuestra cultura, la masificación y la subjetividad, pues el aparato coactivo impuso orden en las masas para su adecuada administración, y en la intimidad de la vida privada creció y alcanzó su apogeo el actual subjetivismo. Y ahora es momento de retomar el argumento, sugerido al comienzo de esta segunda parte, sobre la ausencia de una auténtica *paideia* para la época democrática, necesitada de su propio *ethos* integrador y de unas *mores* que lo extiendan socialmente induciendo al yo a la virtud y haciendo coincidir la inclinación educada del corazón con los fines generales señalados a la polis por la razón pública. Sin costumbres, hay que otorgarle a la polis escasas expectativas porque se le obliga al ciudadano a enjuiciar por su cuenta y a decidir a cada momento sobre todos los intereses colectivos, lo cual es una tarea que excede de los límites de una vida finita y de un entendimiento normal, e impone sobre el ciudadano

común obligaciones supererogatorias que por su propia naturaleza no son exigibles universalmente. El ciudadano tiene el deber de emanciparse de sí mismo y de elevarse a la generalidad, pero, una vez tomada esa costosa resolución personal, las costumbres cívicas le transportan a esa ya ganada generalidad sin esfuerzo y le relevan del deber de una decisión constante, imposible de sostener. Sin esas inexcusables *mores*, articuladoras de la sociedad, ésta es un desierto vacío y cada ciudadano un solitario beduino en interminable trashumancia.

Tiene razón Max Weber cuando señala que «el destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública». En efecto, los valores «últimos y más sublimes» han desaparecido de la vida pública por efecto de la crítica nihilista y de la secularización y todavía nuestra época no ha sabido crearse costumbres donde los nuevos valores se propongan de forma convincente a la ciudadanía. Pero de ello no se sigue que esta sequedad moral haya de durar siempre o que debamos resignarnos a ella afirmándonos en una voluntad de poder nietzscheana, lo que parece ser la recomendación de Weber cuando aconseja al hombre contemporáneo «armarse desde ahora de esa fortaleza de ánimo que permite soportar la destrucción de todas las esperanzas, si no quieren resultar incapaces de realizar incluso lo que hoy es posible», añadiendo para los que piensen que su diagnóstico es demasiado duro, quizá inhumano, que «a quienes no puedan soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirles que vuelvan en silencio, llana y lisamente, y sin la triste publicidad habitual de los renegados, al ancho y piadoso seno de las viejas iglesias, que no habrán de ponerles dificultades». [145] Acaso la desaparición en la vida pública de los «valores últimos y más sublimes» no signifique, como colige Weber, la laminación en ella de todos los valores en general, sino sólo la sustitución de los antiguos y sin validez por otros valores contingentes y meramente humanos basados en la dignidad del hombre y de orientación decididamente cívica, incluidos, cuando proceda, por qué no, los de las viejas iglesias; entonces resultaría excesivo y hasta melodramático el anuncio de una «destrucción de todas las esperanzas» que reclama del ciudadano el estado de ánimo de un superhombre para soportarla, porque la polis, nuevamente constituida por

mores, acogería en su casa con amabilidad a todos los que en sus vidas supieran conducirse con etiqueta.

Este ensayo propone para esta época democrática la *paideia* de una ejemplaridad igualitaria. Dada la expresada carencia en ella de *mores*, irremisiblemente se han de estudiar las condiciones de su creación. Pero no es posible entrar *tout court* al examen de las formas de creación de costumbres democráticas y del contenido de esa *paideia* porque el dualismo vigente, hijo del subjetivismo liberal, obliga a una labor previa de reconstrucción —en propiedad, una propedéutica— que remueva los obstáculos, desbroce el camino y señale la dirección. Las enmiendas que siguen al liberalismo no suponen una impugnación de la verdad irrestricta que encierra, la verdad de una subjetividad autoconsciente, dotada de inmanente dignidad y originalmente autónoma. Ya se ha repetido que de nada sirve acunar el sueño de un retorno a una objetividad cosmológica, como la grecorromana o la medieval, anterior al advenimiento histórico y cultural del principio subjetivo. Las enmiendas no desmienten sino confirman dicho principio, si bien lo reformulan para allanar el terreno a una *paideia* que está aún por hacer pero que, en sus elementos básicos, se ha anticipado y ha guiado la anterior exposición crítica del dualismo moderno.

V. Propedéutica ómnibus

Una propedéutica es una introducción a la *paideia*, y la que sigue se califica de «ómnibus» porque se ha concebido como transporte público destinado a trasladar cómodamente a sus usuarios a la idea de ejemplaridad igualitaria, última parada del recorrido, y también porque los trabajos propedéuticos están abiertos a todos sin reservarse derecho alguno de admisión así como a todos los argumentos interesantes al fin propuesto, vengan de donde vengan. El yo liberal —la subjetividad que es una de las almas del *homo democraticus*— ha recibido la crítica tanto de las minorías como de las mayorías sociales: las minorías le recuerdan que no es un átomo en el aire sino que flota en un mar de costumbres colectivas; las mayorías le reprochan a ese mismo yo que, estando pendientes tantas responsabilidades comunes, se entregue a sus «goces privados», siguiendo la recomendación de Benjamin Constant. La primera de las críticas se refiere a la realidad de las cosas, la segunda a la moralidad. Respectivamente, las han enunciado los filósofos llamados *comunitaristas* y los teóricos del nuevo *republicanismo*, y la *paideia* las toma libremente de unos y de otros sin comprometerse con nadie, y reiterando la validez básica del núcleo irreductible del liberalismo: la soberanía última del yo, emancipado y autónomo. Sólo que ese soberano debe olvidarse de las maneras del monarca absoluto y aprender las lecciones políticas por extraer de la finitud de la vida.

§ 15. Lo personal es político

El antiguo lema del feminismo proclama una verdad bien conocida por la teoría de los estadios en el camino de la vida. Tras un estadio estético, subjetivista, soñador y marcadamente *apolítico*, el yo progresa hacia un

estadio ético donde experimenta *lo político* como mortalidad y como moralidad y allí se constituye en ciudadano. No existen los lenguajes privados, dijo Wittgenstein, y cabe añadir que tampoco existen las experiencias privadas: toda experiencia es pública y es experiencia de la publicidad de la polis. El yo, privado de experiencia durante su esteticismo juvenil, en su aislamiento abstracto carece de mundo. ¿Cuándo decimos que una persona *tiene mundo*? Tiene mundo cuando sabe en cada momento lo que el mundo espera de él y actúa respondiendo a esas expectativas; el mundo —la objetividad social: sus instituciones, sus costumbres— se pone en el centro y el yo le cede el puesto y adapta su vida a la nueva situación. Y esto es lo que ocurre cuando el yo evoluciona hacia el siguiente estadio, se socializa y allí experimenta una objetividad ya dada: en ese momento el yo tiene mundo en el sentido de que el mundo le tiene a él, le recibe, le comunica sus costumbres, le sitúa dentro del orden social y le anima a especializarse.

Al ingresar en la publicidad de la polis, el yo accede a las *instituciones* de la eticidad y experimenta la especialización del trabajo y del corazón: en suma, elige oficio y casa. Y en ese momento se constituye en ciudadano completo y en miembro activo, responsable y de pleno derecho de la república política. Y junto con esas instituciones, recibe también la herencia compartida de multitud de *costumbres* sociales que le envuelven, le amparan, le sostienen y le relevan de la obligación de decidir sobre mil menudencias o de otros asuntos que no lo son pero que la brevedad de la vida no le permite atender con la atención que merecerían, haciéndolo otros por él gracias a esa misma especialización que como él también han practicado los demás.

Por consiguiente, el dualismo moderno, que separa una esfera pública y otra privada dentro de la organización de la polis, debe residenciarse con más propiedad en el seno mismo de la evolución moral y existencial del yo. Quien, dejando su vida privada, adquiere *mundo* accediendo a las instituciones de la eticidad y adoptando las costumbres sociales más comunes, ése *ya* vive íntegramente y para siempre en la esfera de la publicidad de la polis. Allí, una vez ganada esa posición en el mundo, ya no es lícito distinguir dentro de la polis o dentro del yo nuevamente dos esferas, una privada y otra pública: para el ciudadano que realmente lo es, *todo lo personal es político*. Esto no quiere decir que el ciudadano carezca

de intimidad o que el Estado o terceros estén legitimados a invadir su vida privada o a despreciarla. En todo el presente razonamiento se presupone la previa averiguación sobre el progreso moral y la ampliación de la libertad del yo a costa de la coacción estatal a lo largo de los últimos siglos así como su constitucionalización contemporánea en derechos fundamentales, resistentes incluso ante las imposiciones de las mayorías democráticas.

Decir que «lo personal es político» significa simplemente que quien se socializa asumiendo las instituciones y costumbres de la polis ya es por ese solo título una *persona pública*, sin necesidad de, adicionalmente, participar en la toma de decisiones referentes al autogobierno, integrarse en partidos políticos y asociaciones, suscribir o adherirse a movimientos sociales, practicar el voluntariado o contribuir a la creación de una opinión pública colaborando con medios de comunicación social; no ignorando el mérito de estas iniciativas, lo que importa ahora es dejar bien establecido que el cuidado del oficio y de la casa, así como la aceptación de determinadas costumbres constitucionales para la polis, son ya de por sí del máximo interés general para ésta, y que en comparación con tales tareas las expresadas iniciativas sólo añadirían, en su caso, un *plus*, pero no un *novum*.

El yo liberal deberá aprender a aceptar dos enmiendas: la primera proveniente de la naturaleza misma de las cosas, que enseña la importancia de las costumbres sobre la vida de las existencias finitas; y la segunda enunciada por la moralidad, que interpela a ese yo para que combata con la virtud la conocida tendencia a la entropía de una polis asimismo finita. En suma, es en nombre de la finitud y de sus derechos que se dirigen al subjetivismo moderno dos enmiendas parciales con intención propedéutica.

§ 16. El yo y las costumbres comunitarias

Una década después de que Rawls lanzara con *Teoría de la justicia* su propuesta de un liberalismo igualitario, coincidió la publicación de dos libros que cuestionan el concepto de yo implícito en ella: *Tras la virtud* (1981) de Alasdair MacIntyre, y *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982) de Michel Sandel. Con estos dos títulos quedan bien enmarcadas las dos líneas de ataque a ese concepto de yo liberal: respectivamente, la

tradición aristotélica, que aproxima la moral a los hábitos y costumbres socialmente dominantes *(ethos)*, y la tradición hegeliana, que propugna una reinstauración, contra el subjetivismo kantiano, de una objetividad moral basada en las instituciones sociales *(Sittlichkeit)*. En síntesis, frente a un yo individualista, abstracto y ahistórico, la rehabilitación del contexto de las costumbres y las instituciones comunitarias que rodean y sostienen a ese yo; frente a una ética formal y procedimental, una nueva ética material, aunque no de los valores, como la desarrollada por Max Scheler, sino de los bienes: en particular, el bien común de la polis.

El liberalismo descansa en el ideal kantiano de autonomía moral del yo: cuando el individuo alcanza su mayoría de edad, adquiere el derecho a elegir su concepción de la vida buena y su manera de ser feliz; y no sólo a elegirlas, sino también a enjuiciarlas, revisarlas y, si llegara el caso, sustituirlas por otros bienes y otras maneras de vivir, sin que, en ningún momento, el Estado esté autorizado a distorsionar la autonomía subjetiva interfiriendo en sus elecciones privadas. La función del Estado en una sociedad liberal es garantizar la realización de los dos principios de la justicia: asegurar un marco jurídico donde los ciudadanos puedan ejercer su libertad sin interferencias y, en segundo lugar, actuar coactivamente para la transferencia y distribución igualitaria entre ellos de riqueza, derechos y de oportunidades. El Estado, que carece de un fin específico propio, debe contraerse en su acción pública a establecer en la sociedad los expresados principios sin promover un específico concepto del bien común, evitando la tentación de convertirse en un Estado perfeccionista. Por su parte, Rawls sitúa al yo en una posición originaria, anterior a los fines y bienes privados que son objeto de su personal elección, a modo de puro ente noumenal desposeído de circunstancias históricas y empíricas, evaporadas del yo gracias a un «velo de la ignorancia» que le obliga a desconocer sus intereses individuales y particulares; allí «nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etcétera. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología».[146]

Para los comunitaristas, no es realista este ideal de yo autónomo, además de que tampoco es humanamente deseable. En efecto, no existe ese

supuesto yo anterior a los fines, «desvinculado» de todos los bienes de la vida en una posición original previa al ejercicio de su libertad, porque el yo real se halla ya, desde el inicio, integrado y constituido por valores, bienes, fines, expectativas y modelos inducidos en las costumbres, tradiciones e instituciones históricas de la polis a la que pertenece, que contribuyen a construir su identidad como individuo. Más originario que la elección de fines es en el hombre el estar constituido por ellos: se halla a sí mismo insertado en prácticas sociales que él recibe y hereda y en las que se comprende a sí propio antes de practicar elección alguna; la primera de todas esas prácticas es el lenguaje natural y todo el mundo simbólico, de filiación histórico-social, que éste introduce en la conciencia subjetiva. Los fines y bienes son elegidos por el sujeto adulto, pero antes de ello son las condiciones de posibilidad de la subjetividad misma: el hombre real pertenece a una cultura concreta y está determinado por unas circunstancias históricas empíricas que no ha elegido y que relativizan el carácter absoluto de su autonomía moral. El hombre que se creía plenamente independiente y libre a medida que se hace adulto va tomando conciencia de ser más heterónomo de lo que imaginaba al sorprenderse identificado con unos fines compartidos que le han venido dados sin contar con su libertad, pues el yo se forma mucho antes de que tenga capacidad para influir sobre las fuentes de su identidad: para él, conocer es conocerse, descubrirse y reconocerse en esa dependencia comunitaria.

Esta perspectiva tiene además la ventaja de reparar en los prerrequisitos pragmáticos del yo en consonancia con la nueva estimación teórica de la precomprensión y los prejuicios observada últimamente en la hermenéutica contemporánea (Heidegger y Gadamer): en ambos casos, comunitarismo y hermenéutica, se aprecia una misma tendencia a sustituir la centralidad del sujeto y de la conciencia en la tradición filosófica moderna por una *objetividad* ética y ontológica que es particularmente bienvenida en una época en que hay consenso general en que el «espíritu subjetivo» ha agotado su aliento y no basta ya para nutrir de moralidad a la polis democrática. Y esa objetividad, a su vez, al volver a poner el acento en lo común y compartido entre los hombres y no sólo en aquello que los distingue y separa, abre los ojos a la evidencia de que determinados bienes no son siempre de disfrute privado, como parece presuponer en todos los casos el liberalismo, porque algunos de ellos son por su propia naturaleza

bienes públicos y de interés colectivo, y su cuidado excede de la competencia y capacidad de un solo individuo.

A más de poco realista, el ideal kantiano de un yo autónomo, si se llevara a la práctica, podría ser moral y existencialmente empobrecedor para el hombre. La vida plena no consiste tanto en ser libre e independiente de todo condicionamiento externo como en el anhelo, posesión y goce de los bienes materiales que revisten para uno sentido y significatividad. Ahora bien, esos bienes significativos se transmiten comunitariamente y el yo los reconoce insertados en su contexto cultural objetivo; por consiguiente, el yo tiene sólo acceso a ellos mediante un sentimiento de pertenencia a la comunidad cultural que los posee y practica de una forma viva.

Respecto a esos bienes comunitarios que sirven a la autorrealización personal del yo, los hay generales y estáticos, de corte identitario (nacionalidad, raza, cultura), y los hay también prácticos y específicos: los primeros se reciben al nacer a la vida y pisar la tierra, y los segundos al elevarse como ciudadano a la objetividad ética de la polis. En ese instante, recibe de ésta el imperativo político primordial que dice: «Haz algo productivo», algo que interese a los demás miembros de la comunidad y tan útil y valioso para ellos, que estén dispuestos a pagar un precio para adquirirlo. Para cumplir ese imperativo, el yo ha de especializarse en algunos de esos oficios y profesiones en los que la polis ha dividido el trabajo necesario para su subsistencia. El yo, en suma, se especializa, se compromete con algunos bienes prácticos y parciales, adquiere un lugar en el mundo y también un sentido para su vida y, como parte de éste, experimenta su mortalidad como entidad fungible, intercambiable y de vida breve. Esa misma especialización, combinada con la finitud de la vida, le impiden al yo evaluar y juzgar críticamente todas y cada una de las circunstancias que importan a su existencia cotidiana y que la condicionan: todo el plexo de valores culturales, reglas sociales y presupuestos técnicos y científicos que la rodean y sostienen hasta sus más íntimos pliegues. Si tuviéramos que analizar al detalle y decidir sobre todas las influencias que recaen sobre nuestra vida, sería como si tuviéramos la obligación de inventar por nuestra cuenta un lenguaje completo: quedaríamos paralizados ante esa sensación de vacío, moriríamos de inacción.

Pero afortunadamente nos asisten las costumbres, ellas son el remedio a la brevedad de nuestra vida. «Necesitamos costumbres —incluida la

tradición filosófica— porque morimos demasiado pronto para emprender transformaciones totales o fundamentaciones absolutas. Así pues los escépticos, conscientes de su mortalidad, tienen en cuenta la inevitabilidad de las tradiciones; tienen conciencia de aquello que —usualmente y con el estatus de usanzas y costumbres— se sabe de forma consuetudinaria».[147] El yo se aplica a su especialización; elige aquellos bienes sobre los que ha decidido prestar su atención humanamente limitada y, sobre todos los demás, que desbordan su capacidad y su tiempo, se considera relevado del deber de analizarlos con competencia profesional y se confía a las costumbres más extendidas en la polis y más comunes, aquellas que han merecido el consenso general o que cuentan con la aprobación de otros ciudadanos especializados en ellas. Salvo en la isla en la que es competente, el yo flota en un océano de costumbres y, en la práctica, esa heteronomía moral hace su vida soportable.

Hay en este «giro hacia las costumbres», sin embargo, un serio riesgo de conservadurismo sobre el que el moderno liberalismo hace bien en alertarnos. La finitud de la vida no legitima la complacencia hacia los usos, las inercias y las rutinas que los poderes establecidos interesadamente crean en la comunidad para proteger sus ventajas, ni justifica una asimilación pasiva de la desigualdad o la injusticia que han podido sancionar costumbres de tradición inmemorial. No se trata de venerar con rendimiento a los muertos que las crearon, ni de dejarnos guiar por ellos, ni de mecernos dulcemente en el regazo de lo que «siempre ha sido así». Restituir el valor constitucional y político de las costumbres ha de tener como contrapeso un aguzado sentido para evitar la reacción, la sujeción a la fuerza de lo fáctico y el deslizamiento hacia esquemas premodernos que ya ha podido advertirse en algunas propuestas comunitaristas. Éstas, además, propenden a entender las comunidades exclusivamente como asociación de minorías nacionales y étnicas y a vindicar los derechos de éstas dentro de Estados multiculturales, con el consiguiente riesgo de que el localismo y tradicionalismo anti-ilustrado de esas minorías pongan en peligro los derechos liberales del individuo y derechos democráticos de las mayorías.

Deben atenderse las pretensiones de las minorías de ser reconocidas como grupo (nacional, étnico, cultural) dentro de la polis, pero carecen de prerrogativas para imponerse sobre las dos grandes clases de derechos protegidos por el moderno Estado liberal y democrático: los individuales y

los mayoritarios. Por supuesto que no todas las costumbres superan el dictamen del tribunal de la razón ni son dignas del ciudadano emancipado ni susceptibles de generalización social. El principio liberal, tan vigente hoy como cuando se definió por primera vez, nos obliga a mantenernos siempre vigilantes con relación a nuestra inevitable dependencia de las costumbres, ejercitando sin descanso esa capacidad de revisión tan apreciada por Rawls, criticando algunas de ellas, abandonándolas y sustituyéndolas por otras y, si alguien reúne el ánimo y fortalezas suficientes, creándolas nuevas para continuar el progreso moral de la polis. Pues, como ya se dijera a propósito de la imitación,[148] no siendo posible escapar a la influencia de las costumbres, la mayoría de edad del ciudadano consiste en *juzgar autónomamente la heteronomía consuetudinaria conforme a la racionalidad que le es inherente*, que no es, desde luego, la lógica ni la científica ni la técnica, sino una más próxima a la facultad comunitaria del gusto y a la idea de ejemplaridad.

Además, no hay razón para conceder a las comunidades minoritarias el monopolio de las costumbres. Más aún, la proliferación de nacionalidades, etnias y culturas en el seno de las democracias liberales ha planteado el gravísimo problema de cómo armonizar esa diversidad multinacional y poliétnica con las necesidades de cohesión y unidad del Estado. Dado que la inmensa mayoría de los 184 Estados independientes del mundo son multiculturales, el resultado es un mosaico de pequeñas identidades que genera conflictos de legitimidad democrática: «Encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables a dichas cuestiones constituye el principal desafío al que se enfrentan las democracias en la actualidad».[149] La coexistencia en el mismo Estado de un racimo de comunidades minoritarias con un elemento identitario fuerte impide que se desarrolle un genuino sentimiento constitucional hacia la polis mayoritaria, la cual, contrapuesta así a esas comunidades orgánicas, queda reducida a una máquina estatal coactiva tan inerme como inhábil para generar entre sus miembros un interés compartido por el bien común y un deseo de comprometerse por él como por algo tan propio que merezca en determinados casos el sacrificio del beneficio particular.

A la polis liberal de hoy le urge encontrar vías para constituirse en comunidad —una comunidad mayoritaria al lado de las minoritarias que integran las actuales sociedades multiculturales—, inspirada en una

concepción propia del bien común con la que se sienta genéricamente identificada esa mayoría ciudadana. Para este propósito, el liberalismo se ve en la necesidad de corregir su excesiva confianza en los mecanismos formales y procedimentales del Estado: «Muchos liberales clásicos creyeron que una democracia liberal podía asegurarse, aun en ausencia de una ciudadanía especialmente virtuosa, mediante la creación de controles y equilibrios. Los mecanismos institucionales y procedimentales como la separación de poderes, un legislativo bicameral y el federalismo servirían para disuadir a los posibles opresores. Aun cuando cada persona persiguiera su propio interés, sin preocuparse por el bien común, un conjunto de intereses privados controlaría otro conjunto de intereses privados. De este modo, Kant consideró que el problema del buen gobierno "podía solucionarse aun tratándose de una raza de diablos". No obstante, ha quedado claro que los mecanismos procedimentales e institucionales no bastan para equilibrar los intereses de cada uno y que es necesario cierto grado de virtud cívica y de espíritu público. Sin ellos, las democracias son difíciles de gobernar e incluso inestables».[150] La competencia entre los diferentes intereses particulares, hábilmente armonizados por la mano invisible, las instituciones políticas que aseguran una división horizontal y vertical de los poderes públicos y la coacción estatal ya no son suficientes, como antes, para mantener cohesionadas y unidas las complejas democracias tardomodernas, seculares y postnihilistas, y por esa razón la polis liberal, para cumplir los mismos fines que siempre ha pretendido, ha de buscarse nuevos aliados.

La anterior cita invoca «la virtud cívica y el espíritu público», lo cual introduce el tema del siguiente apartado. Pero si algo debería haber quedado sentado y claro en la precedente exposición es que la polis contemporánea descansa enteramente en un lecho de *mores*, que son su substrato y su cimiento más firme, y que para garantizar el correcto funcionamiento futuro de la democracia, es imprescindible que ésta halle el modo de recuperar la función política y constitucional de las costumbres, menospreciadas por la moderna legitimidad racional-burocrática, porque son ellas el único instrumento socialmente eficaz para generalizar una *paideia*, inducir la reforma masiva del yo y lograr la integración de la ciudadanía en un mismo sentimiento mayoritario hacia el bien común. Ni siquiera la virtud es hacedera y probable en una polis en la que no se hayan desarrollado

costumbres cívicas que favorezcan su ejercicio: sólo los grandes creadores morales se atreven con la virtud solitaria *contra mores*. Si se confirmara que la polis democrática puede ser entendida, en cierta medida, como una polis *sine moribus*, esa carencia colocaría a la ciudadanía en una posición análoga a la de los fundadores y pioneros en los primeros pasos de la historia de un pueblo, obligados a inventar *ex nihilo* ejemplos normativos de conducta que las siguientes generaciones, imitándolos y reiterándolos, convertirán en las costumbres generales del país.

§ 17. El yo y la virtud republicana

La anterior enmienda al yo liberal fue un tributo al realismo que únicamente reclamaba respeto a la invariable naturaleza de las cosas: *en realidad*, se decía, no existe ni nunca ha existido ese supuesto yo aislado, legislador de sí mismo y abstraído de las costumbres históricas y sociales que le rodean y envuelven. Esta segunda enmienda, la del republicanismo, ya no se formula en nombre de la realidad sino en el de la moralidad: ese yo liberal, que desearía ver reducidas al mínimo las interferencias externas, *debe* aceptar algunas de ellas porque la humanidad, la polis universal y común, así se lo exige. Las fuentes de la argumentación de una y otra son también divergentes: el discurso comunitarista se halla próximo a la antropología filosófica y a la fundamentación de la moral en tanto que el republicano recurre a la historia de las ideas políticas y recupera una determinada tradición intelectual para proponer una filosofía política alternativa o complementaria, según se mire, a la teoría liberal que inspira mayoritariamente la organización y funcionamiento de las democracias occidentales contemporáneas.

El debate se inició entre los historiadores que investigaban los orígenes ideológicos de la Revolución Americana. En 1955 Louis Hartz había publicado *The Liberal Tradition in America* dando cuerpo historiográfico con su estudio al principio, sobre el que entonces existía amplio consenso, de que, en la historia intelectual de América, *«Locke et praeterea nihil»*, esto es, como escribió el mismo Hartz, que «Locke domina el pensamiento político de América como ningún otro pensador ha dominado en ningún otro lugar el pensamiento político de una nación». Locke es el padre del

moderno liberalismo —con su lenguaje de los derechos naturales, del contrato social y de los límites al poder público— y en consecuencia establecer dicho principio equivalía a interpretar la Revolución Americana como un acto básicamente ilustrado y moderno, y a sentar una línea de continuidad entre los heroicos orígenes de la revolución del siglo XVIII y el liberalismo vigente en la sociedad norteamericana dos siglos después, lo que, a su vez, como efecto reflejo, llevaba implícita una santificación autocomplaciente de la América liberal triunfante sobre los totalitarismo en dos conflictos mundiales y una legitimación de su política expansionista en los umbrales de la guerra fría. Sin embargo, a lo largo de los años cincuenta y sesenta fueron apareciendo investigaciones parciales que exploraban otras tradiciones distintas de la liberal, en particular, los escritos de aliento republicano que proliferaron durante la guerra civil inglesa (Milton, Harrington, Sydney), su pervivencia, pese a la restauración monárquica, en los *«radical whigs»* de fines del XVII y comienzos del XVIII (Toland, Gordon, Trenchard y otros) y, a través de este grupo de disidentes, su directa y real influencia sobre las ideas y la propaganda de los revolucionarios americanos.[151] Esos escritos republicanos críticos de la monarquía inglesa contribuyeron a crear en las colonias prerrevolucionarias un clima de desconfianza hacia la metrópoli, en la que observaban una tendencia progresiva a la opulencia, el lujo y la corrupción en directo parentesco con el utilitarismo comercial y economicista en que, en el XVIII, había evolucionado el primitivo liberalismo moral de Locke. La madre patria estaba privando a los ciudadanos de sus antiguas libertades y ahora había riesgo real de que pretendiera extender su tiranía a las colonias, las cuales, precisamente por su rusticidad y su simplicidad, se hallaban en mejores condiciones de resistir y preservar el espíritu de la constitución sajona frente a sus actuales usurpadores.

La primera síntesis sobre esta cadena de transmisiones vino de la mano de B. Bailyn, autor de *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967),[152] donde se ofrece un marco general de las ideas que llenaban los panfletos y pasquines que los publicistas de las colonias hicieron circular en los años anteriores a 1776, demostrando el enlace directo de dichos conceptos con los de la disidencia inglesa, aun sin negar la relevancia de otras influencias, como la liberal de Locke o la ética puritana. Bailyn no menciona en su reconstrucción histórica ni la tradición republicana ni la

noción de virtud cívica, que informan por entero, sin embargo, la tesis central de *The Creation of the American Republic* (1969), de G. S. Wood, quien concibe la Revolución Americana como una tensión entre modernidad y tradicionalismo: si, por un lado, los revolucionarios tenían conciencia de estar creando con su acto de rebelión frente a la Corona británica un orden político, social y moral más justo y rigurosamente novedoso —una moderna república—, por otro lado, para la realización histórica de esta utopía no dudan en recuperar conceptos del antiguo republicanismo grecorromano como, destacadamente, el de virtud, entendida como el sacrificio por el ciudadano de sus intereses individuales al bien común; pues la democracia recién creada era una sociedad cuya obediencia al gobierno y a las leyes no está basada en la coacción y el miedo, como en las monarquías corruptas, sino en el consentimiento libre de ciudadanos iguales, lo que requiere de ellos una educación cívica y un particular carácter.[153] Woods definió con precisión el contenido ideológico y moral del ideario republicano, pero dejó en penumbra sus antecedentes históricos, extremo del que se ocupa con amplitud J. G. A. Pocock en *The Machiavellian Moment* (1975),[154] trazando en su monografía las evoluciones de la tradición republicana que se inicia con Aristóteles, Polibio y Cicerón, conoce su primera madurez en las obras de Maquiavelo, penetra en el mundo anglosajón con Harrington y desemboca en una postrera «americanización de la virtud»; a resultas de esta investigación retrospectiva, Pocock, que concede una posición central en dicha tradición al humanismo cívico de las repúblicas italianas del Renacimiento —el primer caso de comunidades políticas sin reyes arbitrarios y sin esclavos—, contempla la Revolución Americana «menos como el primero acto político de la Ilustración revolucionaria que como el último gran acto del Renacimiento; en muchos sentidos, hemos de considerar ahora a los Padres Fundadores como la culminación de los humanistas cívicos y de los republicanos clásicos».[155]

Entretanto, el estado de la cultura americana del último cuarto del siglo XX estaba experimentando cambios profundos, y la autocomplacencia de los cincuenta y sesenta estaba dando paso, tras los movimientos contraculturales y de protesta y la aguda crisis energética que siguió, a un arraigado sentimiento general de malestar político en los setenta y ochenta así como a una severa autocrítica a cuenta de la baja calidad de la

democracia americana, empobrecida por la ola de un capitalismo que impone por todas partes las leyes del mercado y un deshumanizado estilo de vida destruyendo las instituciones éticas y los hábitos cívicos de un país, y no contento con las economías nacionales, una vez caídos los regímenes comunistas más allá del telón de acero que actuaban de contrapeso a su ansia de expansión, ya no conoce frenos y se globaliza ambicionando la mercantilización del mundo entero. En este contexto, la historiografía sobre los orígenes ideológicos de la Revolución Americana arrojaba nueva luz sobre los problemas del presente. Latentes en su erudición se debatían sustantivas cuestiones acerca de la democracia contemporánea, porque si el genuino espíritu de la Revolución era republicano, se estaba en disposición de juzgar críticamente como indeseables desviaciones de ese momento fundacional las tendencias de un liberalismo que en los dos últimos siglos se había aliado con un capitalismo rampante produciendo estragos en una sociedad civil degradada; y por añadidura en las mismas fuentes republicanas podría encontrarse remedio, históricamente testado, a una desmoralización de la democracia que ahora se achaca a los excesos a los que ha conducido el individualismo liberal. Así, se entendió plenamente aplicable a nuestros días la polémica republicana entre *comercio* y *virtud*; esto es, entre una sociedad organizada en torno a la protección del interés privado y que alienta la acumulación de riqueza y el lujo entre sus miembros, tan replegados en su felicidad personal como indiferentes a los asuntos de la esfera pública excepto para señalar límites al poder, de un lado, y el ideal de una república integrada por ciudadanos comprometidos con el bien común, que participan en las decisiones que afectan al autogobierno y que hallan en esa actividad un modo de vida —*vivere civile* — superior al del *homo oeconomicus*, por otro. Lo que une propuestas filosóficas contemporáneas como las de Sunstein,[156] Pettit,[157] Sandel,[158] o estudios de historias de las ideas con orientación normativa como los de Skinner[159] o Viroli,[160] es ese mismo espíritu republicano que se resume en una cierta idea de virtud en contraposición no ya, como en el antiguo republicanismo, a la corrupta monarquía, sino a un Estado liberal cuyas deficiencias morales se denuncian, y a una clase de yo, el subjetivismo tardomoderno, que es fiel emanación suya.

Censuran los neorrepublicanos ese Estado que carece de un designio específico y que no promueve una concepción de lo bueno para la polis; un

Estado que desdeña la noción de bien común y que por ese motivo es impotente para pedir la colaboración de los ciudadanos, limitándose a garantizar el orden público en la sociedad y a proteger los derechos individuales, indiferente a los diversos modos en que en cada uno consume la vida buscándose su dicha o su desgracia, tolerante con todas las formas de ejercitar la libertad, y neutral con relación a sus posibles elecciones privadas; un Estado formal y procedimental del que es hechura ese yo instalado en el «vive y deja vivir», celoso de su libertad y de su autonomía, que no reconoce otro dique a su espontaneidad que el perjuicio de tercero y refractario a las interferencias que interrumpen los impulsos de su autorrealización personal, no ya, por supuesto, a las coacciones externas del poder burocrático-administrativo, sino también a las más sutiles coacciones interiores de índole moral que querrían obligar al yo sin violencia física y que, proponiendo a éste un ideal superior, coartan sus deseos estético-instintivos con la importuna insinuación de una reforma de vida.

No es cuestión ahora tanto de rechazar este antiguo ideal del liberalismo como de elevar su práctica pidiéndole que se abra a sus formas superiores. [161] Sucede, sin embargo, que, tras siglos de identificación de la moralidad con la ampliación del surtido de capacidades subjetivas, sigue siendo frecuente un penoso deslizamiento argumental: se aprueba la posibilidad de ejercitar un derecho sin coacción y de ahí se pasa insensatamente a aprobar también cualquier ejercicio efectivo del derecho en nombre de la autorrealización, de la sinceridad o de la libertad por la libertad. Para deshacer este desgraciado malentendido, se impone distinguir entre lo que, desde una perspectiva jurídico-social, tenemos *derecho a hacer*, porque somos ciudadanos libres y el Derecho no lo castiga, y la *opción moral por lo bueno*: por la vida buena, por el bien común. Y así, se puede estar decididamente a favor de la conversión de la libertad individual en Derecho positivo, hallando en ello un claro progreso moral de la humanidad, y afirmar al mismo tiempo y con energía que ese progreso no implica que todas las opciones morales que comprende el ejercicio de ese derecho sean de idéntico valor, neutras para la axiología. Por ejemplo, el hombre ensanchó su libertad cuando se aprobaron en los distintos Estados occidentales las correspondientes leyes del divorcio porque desde entonces el ciudadano dispone de más formas que antes de ser libre y buscar el camino de su felicidad, pero no se sigue de ello una recomendación

genérica a la práctica del divorcio como un modo de honrar la libertad, siendo sin duda preferible para la pareja y, en su caso, los hijos de ambos una situación sentimental estable y mutuamente gratificante; de igual manera que se puede estar de acuerdo con que hombres y mujeres ejerciten sin castigo y sin grave censura su derecho al adulterio y al abandono del hogar familiar, pero muy pocos sugerirían esa conducta como primera opción, estimándola moralmente inferior al valor de la lealtad en las relaciones personales, si ello es posible, y al respeto de los deberes de la paternidad responsable.

Tanto tiempo y tanto esfuerzo consumidos en preservar la libertad de la dominación han inoculado en la primera una crónica alergia hacia la virtud, la cual, al estimar una conductas por encima de otras, parecería al liberal que se une a las antiguas coacciones que limitaban o restringían la amplitud del derecho subjetivo abdicando de su neutralidad primitiva y alineándose con los enemigos de la libertad; el yo liberal cree que tolerar sin juzgarlas todas las conductas ajenas es un precio pequeño para exigir de los demás y de uno mismo la misma tolerancia hacia la liberación espontánea de sus personales inclinaciones. Ahora bien, en una época de libertad consumada como la presente, transida de subjetivismo y vulgaridad, la tolerancia no templada por la virtud conduce irremisiblemente a la barbarie,[162] porque, cuando ya ha decaído el *élan* emancipatorio y liberador que le dio en su día fundamento, ese indiferentismo acrítico, ese aplanamiento moral, esa indistinción de valor que lo comprende todo y no discrimina nada —una indistinción típica de la vulgaridad—, conlleva la negación de la ética, toda vez que la libertad es el presupuesto de la ética pero no la ética misma, la cual supone siempre, como se dijo arriba, una determinada opción por lo bueno.

Cuando en un alarde de liberalidad el tolerante proclama que «todo está moralmente permitido mientras no lo prohíba la ley y no perjudique a tercero», lo esencial es definir la naturaleza de este *tercero* y su extensión. Una interpretación muy restringida del concepto quisiera verlo reducido a la figura paradigmática del «vecino», al dueño de la finca colindante, al viandante o en general a aquel con el que uno se roza por necesidades de la más elemental convivencia, de manera que bastaría con no causar daños en el fundo vecino, circular con diligencia por la acera y comportarse de forma previsible y pautada en los comercios de la localidad y en oficinas públicas

para entender cumplido el requisito moral de no perjudicar a tercero, y con la mejor de las conciencias considerarse autorizado para ser permisivo y indulgente consigo mismo en todos los restantes ámbitos de la vida. Por contraste, la moderna democracia nos ha compenetrado con la idea igualitaria de «humanidad», basada en la común dignidad de todos los hombres, así como con los deberes que la pertenencia a ella hace nacer en sus miembros. La humanidad es el modelo de una polis universal y común de los hombres. Si se repara de verdad en el hecho de que todo hombre comparte la misma humanidad y en que, por esta razón, parafraseando a Menandro, nada de lo humano debería resultarle ajeno, siendo corresponsable de su destino y de su devenir, se será proclive a extender la anterior interpretación de tercero desde la figura del «vecino» a la humanidad en su conjunto. Y ¿qué significa «no perjudicar a tercero» cuando el tercero que ha de preservarse de perjuicio alguno se asimila a la polis de la humanidad entera y a lo que a ella le es debido?

Las indagaciones históricas de Pocock han vinculado la recuperación de la virtud durante el Renacimiento italiano con una nueva concepción humanista del tiempo y de la intrínseca finitud de las comunidades políticas.[163] El pensamiento político clásico-medieval estaba incapacitado para entender las realidades contingentes porque insertaba éstas en esquemas de eternidad, como los de providencia, destino o historia de salvación, o en mitos intemporales, sea Roma o el Sacro Imperio Romano-Germánico. El cambio de perspectiva se produce con los escritores florentinos de comienzo del XV: Pocock estudia la reutilización y transformación de las categorías clásicas —la recreación de un lenguaje republicano que denota una particular filosofía de la historia— para explicar el fenómeno nuevo de las repúblicas en el norte de Italia, la alta conciencia que han adquirido de su propia temporalidad y contingencia y de su sometimiento a la fortuna. Para los humanistas cívicos, las repúblicas son desde luego, como para Aristóteles, comunidades universales y totalidades éticas, pero, en cuanto entidades históricas, son también comunidades finitas que se deben a unas fortuitas circunstancias espacio-temporales y, por consiguiente, con un nacimiento y un probable final; desde esta perspectiva evocan la teoría de los ciclos de Polibio, que postula la necesaria corrupción de todos regímenes políticos que se van sucediendo en la historia conforme a unos ritmos predeterminados.

La mayor preocupación de los humanistas es precisar bajo qué condiciones surge la república, cómo asegurar su continuidad interrumpiendo esos ciclos históricos que la abocan tarde o temprano a un final, y cómo evitar su degeneración por su corrosión natural a largo plazo. Mientras Polibio propone su ideal de los regímenes mixtos, los humanistas recurren a la antigua idea de virtud, aplicada ahora a frenar la corruptibilidad de todo lo humano: la continuidad de la república no depende de instancias intemporales y sobrehumanas sino de la virtud cívica de los ciudadanos y de su disposición a participar en el bien común. Previa a la polémica entre *virtud* y *comercio* tan común en los republicanos ingleses del XVII y XVIII, se estableció, en efecto, otra más fundamental aún en el Renacimiento florentino entre *virtud* y *fortuna*, entre una diosa caprichosa que personaliza el último reducto de lo bárbaro y lo inhumano —el azar y la entropía íntima a las cosas terrenales— en una cultura que inicia el proceso de secularización y, en el otro lado, la única arma de que disponen los ciudadanos para combatirla con eficacia y que consiste, en suma, en un determinado uso que decidan dar a su libertad.

Obligado es saludar con aplauso la devolución de la idea de virtud al debate político y moral contemporáneo por parte de los historiadores y teóricos del republicanismo, pues no otra arma contra la barbarie cabe imaginar en una época democrática que ha culminado la secularización de la cultura iniciada en el Renacimiento y que, tras proclamar «la muerte de Dios», renuncia a una imagen sobrenatural del cosmos, incluso para explicar las causas del mal y de la corrupción que en él anidan. Durante siglos, precisamente porque todas las causas se remitían al final de la cadena a Dios mismo, hubo de inventarse una disciplina nueva, la teodicea, para justificar al creador y excusarle de la existencia en su obra de tan abundante sufrimiento. Pero ahora que se ha impuesto una cosmovisión científica y positivista o en cualquier caso inmanente de los fenómenos, el hombre, que ya no tiene a quién acusar por todo el dolor del mundo, está abocado, como nuevo sujeto de la Historia, a asumir su parte de responsabilidad en su decurso y es a él hacia donde se dirigen las miradas cuando se busca un culpable por lo malo que sucede en ella. Ahora es el hombre y no Dios quien está necesitado de justificación y así Kant en varios opúsculos —«Probable inicio de la historia humana», entre otros— le recomienda que alcance su mayoría de edad moral autoinculpándose de los

males que padece y atribuyéndose sólo a sí mismo la maldad que produce. Y, consecuentemente, como autoconciencia moderna y emancipada que no quiere confiar en una redención trascendente y ha perdido la esperanza en la intervención de un *deus ex machina*, haría bien en tomar la firme determinación de redimirse a sí mismo militando activamente contra la injusticia ontológica y ética de la que es autor y víctima.

Para ello habría de sacudirse la consolidada inhibición liberal con respecto a lo bueno. El yo moderno en los últimos siglos ha luchado con éxito contra las opresiones y coacciones de los poderes públicos y ha ensanchado hasta el máximo la esfera de su libertad; pero, como se defendió en la primera parte de este ensayo, una cosa es la ampliación de la esfera de la libertad del yo y otra el ejercicio, virtuoso o no, que éste haga de esa esfera ampliada: el progreso moral de lo primero ha sido evidente, el de lo segundo —el «progreso hacia lo mejor» (Kant)— lo ha sido mucho menos. Lo que él ahora nos pide es tener el coraje de abandonar un discurso de liberación que se desliza día a día hacia el manierismo afectado y mimético, y en lugar de agitar los brazos en demanda de aún mayores porciones de libertad, ejercitarse en el aprendizaje de su uso *virtuoso*.

Esta humanidad democrática no represora, sostenida sobre cimientos finitos y profanos, se halla más expuesta que ninguna otra a las arbitrariedades deletéreas de la fortuna. De ahí la renovada actualidad del viejo lema de los humanistas cívicos florentinos: *¡Virtú vince fortuna!*, sólo la virtud de los ciudadanos es apta para sostener una civilización secular en vilo frente a las instigaciones siempre acechantes de la anarquía, la anomia y la nada. La incertiumbre ontológica de la democracia proyecta sobre el yo el imperativo primario de orientar su libertad en determinada dirección con preferencia sobre otras para dotarla de ser, sustancia y consistencia, y ello no por temor a las represalias de una desprestigiada coacción o en virtud de un principio de autoridad que la democracia ha hecho caer definitivamente en desuso, sino *en conciencia*, en respuesta a la *vis directiva* que los ciudadanos de esta polis finita concedemos a una humanidad necesitada de la libertad rectamente orientada de sus componentes para llevar adelante el común proyecto civilizatorio.

¿Y qué decir sobre ese tercero que, con arreglo al axioma liberal, ha de preservarse de perjuicio? A la luz de las anteriores consideraciones es obligado concluir que el yo que, detenido en su progresión moral, se

mantiene en el estadio del esteticismo instintivo, rehúsa reformar su vida y se inhibe de la virtud, perjudica positivamente a tercero, aunque la ley le autorice ese comportamiento.

Las reservas y matizaciones que una propedéutica como la presente haya de dirigir al republicanismo, en especial a su desconocimiento de la función política de las costumbres (prolongando en este punto la larga tradición liberal de estatalismo legalista), y en segundo lugar, a su concepción desenfocada o parcial de la virtud, serán desarrolladas en el curso de la siguiente sección.

VI. La auténtica fuente de moralidad social

La anterior propedéutica, que había asumido la tarea de preparar la subjetividad moderna para la recepción de la *paideia* futura aplicándole un estricto tratamiento de adelgazamiento a base de realismo y de adaptación moral a las circunstancias, ha rendido dos resultados principales: que el yo en su configuración práctica depende, *de hecho*, de las costumbres de la polis a la que pertenece, y en segundo lugar, que *debe* orientar su libertad hacia la virtud; en suma, *mores* y *virtus*, cuya esencial conexión se explora en esta sección con vistas a una teoría de la ejemplaridad pública.

Es interesante observar que la asociación de ambos conceptos, costumbre y virtud, ya se encuentra madura, siquiera en una forma premoderna, en la obra moral y política de Aristóteles. La *Ética a Nicómaco* se abre con una secuencia de asertos generales: toda acción tiende a un fin, como toda función tiende a un bien; el fin supremo para el hombre, perfecto y suficiente, es la felicidad; la acción humana que tiene como fin la felicidad es la virtud perfecta a lo largo de toda una vida. A continuación, la atención, en los libros segundo y sucesivos, se desplaza de la felicidad a la virtud, la cual, insiste el filósofo, se adquiere por repetición, como resultado de actividades anteriores: practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la moderación, moderados, de igual forma que nos hacemos constructores construyendo casas o citaristas tocando la cítara. Y no es de extrañar porque la ética nace de la costumbre, como indica su mismo nombre: *ethikós* (ética) procede de *êthos* (carácter), que procede a su vez de *éthos* (hábito, costumbre). La virtud no es un acto aislado sino un «modo de ser» *(exis, habitus)*, esto es, un estado permanente que predispone al hombre a realizar su función en el mundo y a ser feliz haciéndose bueno.

El vínculo entre virtud y costumbre tiene importantes consecuencias políticas cuando la polis a la que pertenece el yo, como sucede con el pensamiento de Aristóteles, es una comunidad ética. La polis es para el

griego una agrupación de familias y aldeas que nace movida por la necesidad de los hombres de asegurarse autonomía económica y suficiencia de recursos y bienes *(autarkeia)* pero que, una vez lograda, subsiste para permitir a los ciudadanos, más allá de satisfacer la mera necesidad de vivir, vivir bien y practicar la virtud; como todo, también la polis persigue un bien que es su fin natural y el suyo es procurar a sus habitantes una vida moral perfecta, feliz y buena. «Una polis es buena cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son buenos. Y para nosotros todos los ciudadanos participan del gobierno. Por consiguiente, hay que examinar esto: cómo un hombre se hace bueno», se lee en la *Política*.[164] ¿Y cómo hacer buenos a los hombres para que también la polis sea buena? «El verdadero político —dice en *Ética a Nicómaco*— se esfuerza por ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes».[165] Se ha visto que un hombre se hace bueno practicando la virtud, y como «la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto»,[166] «alegrarse y dolerse como es debido»,[167] ese hacerse bueno radica en inculcar en el ánimo mediante la repetición y el hábito estos «modos de ser» tendencialmente virtuosos; congruentemente, señala Aristóteles que «los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndolos adquirir ciertos hábitos».[168]

Los ciudadanos, pues, se hacen virtuosos cuando adquieren hábitos y costumbres virtuosas o que predisponen a la virtud. Las reflexiones de Aristóteles sobre el lazo que une a la virtud con las costumbres no exceden de estas indicaciones sustantivas pero ocasionales, como si por su evidencia no requirieran de mayores desarrollos. Sin embargo, quedan todavía muchas cuestiones abiertas. Nótese, en primer lugar, que Aristóteles parece tener siempre en consideración los hábitos psicológicos, en el seno de la conciencia *individual*, por ver de adquirir autónomamente mediante la repetición una virtud personal y con la expectativa de que una pluralidad de individualidades virtuosas conformen una totalidad igualmente virtuosa, pero desconociendo la dimensión *colectiva* de la costumbre y su función como fuente de moralidad social: no que un yo repita muchas veces sus propias conductas sino que uno repita las de otro, se extiendan en la comunidad y se generalicen como costumbres sociales. Dice que los legisladores deben procurar que los ciudadanos adquieran hábitos virtuosos pero olvida indicar el modo como éstos nacen, que está relacionado con la

previa existencia de costumbres comunitarias que sancionan modelos, patrones y pautas sociales y que el yo acepta y sigue con naturalidad.

Pero además el entrelazamiento otrora evidente entre la polis, el ciudadano, la costumbre y la virtud ha dejado de serlo en la modernidad a cuenta del característico estatalismo burocrático que quiere desterrar las costumbres del espacio público; y a cuenta también de una crítica nihilista que, abominando de todo tradicionalismo, recelando de toda moral social, sospechando de toda ideología y creencia colectiva, desnuda la democracia de sus costumbres constitutivas privándola del efecto integrador y cívico que les es propio y dejándola inerme frente a las potentes fuerzas centrífugas, ahora liberadas sin contrapeso, de la descomposición social y el atomismo individualista. La ausencia de costumbres en la polis moderna, fenómeno contemporáneo que Aristóteles no pudo ni vislumbrar, pone en peligro la durabilidad de la democracia y apremia a pensar sobre los modos y procedimientos de su creación.

§ 18. Coacción *vs.* persuasión, o sobre la articulación ley/costumbre

Durante milenios, las costumbres han regido la vida de los pueblos, no sólo, por supuesto, en los periodos anteriores a la invención de la escritura, en los que las normas no escritas eran la única fuente posible de Derecho, sino también en las posteriores culturas literarias hasta tiempo reciente. Pequeñas poblaciones y grandes imperios por igual se gobernaban por las *mores maiorum*, unas tradiciones inveteradas creadas en tiempo inmemorial por carismáticos héroes, reyes o guerreros, que llevaron a cabo hechos paradigmáticos, santificadas por el uso uniforme y continuado de sucesivas generaciones, y recibidas con veneración por la última de ellas como una herencia vinculante en todos los órdenes de la vida; una emanación libre del pueblo que descansa en el consentimiento tácito (silencioso pero operante y efectivo) de todos o al menos de la mayoría, y no obra de unos pocos cortesanos o letrados cerca del príncipe que preparan leyes escritas al gusto de su señor, y se comprende que esta espontaneidad colectiva sea muy estimada en una mentalidad conservadora que, como diría Burke,[169] confía más en la sabiduría de la especie verificada a lo largo de los siglos —que por esta razón goza de una presunción a su favor— que en la insensatez

de determinados individuos visionarios que continuamente quieren hacer iniciar la historia con ellos.

En ausencia de leyes, las costumbres asumían en dichas culturas una función político-constitucional. Para ellas, algo debe hacerse simplemente porque *siempre* se ha hecho así, y someterse a esta regla creada y transmitida por un vasto número de antecesores les parecía no menos racional o inteligente que obedecer las leyes que sobre los mismos temas aprueba la más reciente generación de los vivos. Hegel, receptivo a las diferentes imágenes del mundo en las que se va encarnando el Espíritu, sugiere la superioridad de esa época pre-legal —*ius non scriptum, sine litteris*— poblada de héroes que hacían nacer costumbres sociales rectoras de la ciudad:

> El pueblo sigue al héroe de buen grado cediendo a la costumbre, no es ahí todavía ninguna ley coactiva (ni) inflexible ordenamiento servil sino actitud y costumbre.[170]

Contrapone el filósofo la coactividad de la ley a una costumbre que se sigue de buen grado, y añora esa edad de personalidades fuertes y creadoras. Por su parte, Rousseau, en su ensayo *Sobre el origen de la desigualdad*, insiste en la misma contraposición:

> Licurgo estableció costumbres que casi dispensaban de añadir a ellas leyes. Las leyes, por lo general menos fuertes que las pasiones, contienen a los hombres sin cambiarlos.[171]

Las leyes coactivas son instrumentos de segundo grado a los que el gobernante recurre sólo a falta de costumbres, las cuales, según Rousseau, no sólo contienen a los hombres por la fuerza, como las primeras, sino que educan su corazón.

Sin embargo, hubo un momento en que, al parecer, escasearon las *mores* y se fundaron los nuevos Estados basados en constituciones y leyes escritas. En cierto sentido, la ley fue el ardid que encontró la historia para remediar la ausencia en el mundo de héroes ejemplares y de costumbres civilizadoras. Todavía con el emperador Constantino se admitían las costumbres generales con fuerza de *«vincere rationem et legem»*, es decir,

de derogar leyes. En la pugna medieval entre el Derecho no escrito, foral, local y popular, y el escrito romano-canónico se libraba en realidad una lucha política entre las comunidades consuetudinarias y las ambiciones centralistas del emperador y los reyes. La generalización de la escritura y la imprenta contribuyeron a que los reinos modernos, por medio de una legislación progresivamente controlada por la Corona, culminaran el proceso de concentración del poder en el Estado, favorecida también por la creciente complejidad de las sociedades modernas que hacen impensable un mundo sin códigos, leyes y reglamentos. Los citados Rousseau y Hegel son contemporáneos del inicio y primer desarrollo del movimiento codificador impulsado por Napoleón en el cambio entre los siglos XVIII y XIX y que representa el mayor ataque nunca visto contra las costumbres: el *Code* napoleónico declara la ley como *única* fuente de Derecho en el Estado y así se prepara el estatalismo legalista actualmente en boga en nuestras democracias. Al Estado le interesa ahogar una fuente de Derecho que por su origen popular y espontáneo, fuera de la organización estatal, es esquiva al aparato burocrático, y a fin de combatirla en su mismo terreno, que es el de la legitimación popular, alienta la identificación entre ley y democracia, entre legalidad y legitimidad. Hans Kelsen confirma el hostigamiento moderno a las costumbres despreciándolas como fenómeno absurdo o anómalo en el Estado, adherencias prescindibles del antiguo «derecho natural» que enturbian la pureza de un orden jurídico racional. «Reducida su misión a suplir la ley, negadas las costumbres generales, se ha suprimido toda posibilidad de actuar como fuerza directriz de la nación. Por ello, de hecho queda más cerca de la concesión privilegiada que de la ley».[172] En el mejor de los casos, en los ordenamientos jurídicos continentales se admiten las costumbres sólo en ausencia de ley —lo cual es casi inverosímil en sociedades burocratizadas—, subordinadas a ella, con preferencia locales y consentidas por el legislador: *tacitus consensus principis*. Los sistemas judiciales anglosajones, con su culto al precedente judicial, no son una excepción a esta tendencia general de los modernos Estados.

Se levantaron en ese momento voces, agrupadas en la disciplina nacida por entonces con el nombre de «sociología del Derecho», que protestaban contra esta hegemonía moral y jurídica del Estado, el cual, tras haber asumido felizmente el monopolio de la violencia, buscaba ahora hacerse también con el monopolio de la normatividad social. La reacción, en

Alemania, de Ihering, Kantorowicz o Ehrlich contra el formalismo de las *Pandectas* de Windscheid y la jurisprudencia de conceptos; la de Duguit y Hauriou contra la estrecha escuela de exégesis, dominante en Francia desde Napoleón; las obras de Santi Romano, Gurvitch y Geiger:[173] todos apuntan en la misma dirección de impugnar la supuesta primacía o incluso exclusividad normativa de la ley y rebajarla a fuente de Derecho secundaria relativamente a la realidad social que la produce. Por mucho que el legalismo y estatalismo hayan adelantado tanto en nuestro tiempo, de ningún ordenamiento jurídico puede predicarse una total plenitud y por todas partes se advierten en él lagunas que deben ser llenadas inevitablemente con otras fuentes normativas; pero esto no es lo principal, sino la circunstancia de que, incluso en el ordenamiento más extenso y completo, la ley positiva es siempre una creación derivada de una preexistente comunidad *exoestatal*.

Para iluminar estos dos aspectos de la ley formal y positiva —su falta de integridad normativa, por un lado, y su dependencia de una previa totalidad social subyacente, por otro— los sociólogos del Derecho no han vuelto su atención, por lo general, al papel desempeñado por las costumbres sociales, salvo quizá para recordar su importancia en un pasado prelegal ya fenecido. La sociedad que estos estudiosos recuperan para el Derecho es la de las instituciones, las reglas, los hechos normativos, el *ordinamento guiridico*, «la naturaleza de las cosas», «la fuerza normativa de lo fáctico», etcétera, pero sin entrar nunca en el reino de las *mores*, las cuales, incluso para esta doctrina, habrían perdido su operatividad en el mundo moderno. En abierto contraste con este parecer mayoritario, una de las tesis principales del presente ensayo defiende la efectiva y permanente relevancia *jurídica* y funcionalidad *política* de las costumbres en el centro mismo de la modernidad y singularmente en ella, en cada uno de los dos aspectos indicados.

Con relación primero a las costumbres jurídicas, cabe recordar que algunos ordenamientos modernos[174] las admiten todavía hoy como fuente normativa en defecto de ley *(mores extra* o *praeter legem)* reconociendo que no existe ni existirá nunca una comunidad cuyo Derecho se limite a las fuentes escritas y que éstas han de ser completadas por las no escritas, los principios generales y las costumbres en que estos principios cristalizan. Con todo, todavía más trascendental es el juego que en nuestros

modernos Estados cumplen las costumbres *secundum* y *contra legem*, proscritas ambas en la teoría general de las fuentes de Derecho.

Hay leyes que, ante determinados presupuestos de hecho, impotentes para definir en abstracto una cualidad moral —apreciar la diligencia exigible en algunas situaciones, por ejemplo— se remiten a paradigmas de comportamiento que la costumbre ha sancionado como ejemplares en una sociedad dada y que, por proponerse fácilmente a la intuición, son orientadores para el aplicador de la norma: el buen padre de familia o el buen labrador son algunos de ellos. Además, toda ley, en cuanto norma obligatoria dotada de *imperio* para imponerse a los que se opongan a su cumplimiento, es por lo general y en la mayoría de los casos observada masivamente por sus destinatarios, generando en ellos hábitos conformes a lo prescrito en ella *(secundum legem)*. De ahí la misión pedagógica que toda ley con alguna vocación de perdurar desarrolla también en las democracias avanzadas, pues tiene la virtualidad, si de verdad identifica necesidades arraigadas y profundas de la población, de asentar en la conciencia social pautas y modelos de conducta que subsisten como regla de lo correcto y de lo incorrecto aun en las desviaciones que puedan producirse, inculcando en los obligados por la ley un espontáneo sentimiento moral de reproche hacia quien, a diferencia de ellos, la contraviene.

Para que la ley despliegue este efecto pedagógico en la ciudadanía, configurador de costumbres cívicas, es importante, por consiguiente, que antes el legislador haya respetado las costumbres del país decantadas en principios, usos, estilos, convicciones, aspiraciones, expectativas y valores que informan el espíritu de esa comunidad política y su idiosincrásico modo de ser; en suma, una ley, en expresión de Costa, habrá de ser en alguna forma una «propuesta de costumbre, que no anule ni ignore las preexistentes, que son la verdadera naturaleza de las entidades históricas, sino que trabaje sobre ellas y estudie con prudencia cómo imprimir el efecto deseado en su cotidiano discurrir».

Sin duda, todo orden jurídico descansa en la confianza de su cumplimiento probable por la comunidad. La ley más coactiva, invasiva y represora será papel mojado ante un hábito general de desobediencia por parte de la ciudadanía. Desde derechos fundamentales a órdenes ministeriales, desde leyes fiscales a ordenanzas municipales, toda prescripción legal puede caer en *desuso* por su falta de arraigo social y la

incapacidad de los poderes públicos, administrativos y judiciales, para imponerla contra la común voluntad ciudadana. Nada puede hacer la ley ante la costumbre de un incumplimiento generalizado *(contra legem)*. Muchas veces se olvida que, incluso en una estatalización política y jurídica sin precedentes como la actual, la soberanía, no la teórica y la jurídica, sino la real y efectiva, la que decide sobre las cuestiones fundamentales, sigue residiendo de hecho en el pueblo, porque no se ha inventado nada que pueda hacer frente durante mucho tiempo a una población levantada y en rebeldía contra los poderes establecidos. El Estado funciona condicionalmente, sólo mientras logre suscitar hábitos colectivos de obediencia en la ciudadanía y ésta posponga de momento su prerrogativa, nunca transferida del todo, de revolucionarse y recuperar los poderes constituyentes. Una masa sublevada y en conmoción siempre será imparable.

Por tanto no sólo la ley sino todo el ordenamiento jurídico del Estado y el Estado mismo flotan sobre flujos de uso y de desuso. Ortega y Gasset polemizó con el positivismo de su época y sostuvo, contra el neokantismo intelectualista, que los hombres *tenemos* ideas, pero *estamos* en un mundo de creencias, y que este estar de las creencias pertenece a un estrato mucho más profundo de la conciencia simbólica del hombre que las ideas científicas y filosóficas que pensamos.[175] Lo mismo podría repetirse, en un plano práctico, a propósito de las leyes que tenemos y de las costumbres en las que estamos, heredadas, colectivas y muchas veces inconscientes como las creencias. Con análoga intención antipositivista aunque con otra perspectiva, dos constitucionalistas alemanes, durante la República de Weimar, denunciaron también la unilateralidad del formalismo legalista kelseniano: Hermann Heller, en su obra póstuma *Teoría del Estado* (1934), hace residir la constitución política en la *normalidad* social y en la probabilidad de que un determinado sistema de cooperación, por el que se produce de un modo constantemente renovado la unidad y organización de un país, se mantenga de modo análogo en el futuro; para él la «normalidad» social —el acontecer tácito de las costumbres— precede a la constitución «normativizada» en la ley. Por su parte, Rudolf Smend, autor de *Constitución y derecho constitucional* (1928), concibe el Estado como expresión de un espíritu colectivo, especialmente dinámico, en un incesante movimiento de *integración* entre el individuo y la colectividad, ya sea

personal (jefes políticos, personas públicas), funcional (elecciones, parlamentos, plebiscitos) o real (símbolos, fiestas, desfiles, ceremonias), integración que, en todos los casos, llama a una disposición sentimental y social —previa a su formulación en ley— de asentimiento al orden político creado. La teoría kelseniana postula que todo Derecho es sancionador por cuanto la ley es, en esencia, una prescripción y una coacción (una sanción) anudada al incumplimiento; el motivo de obediencia a las leyes estribaría en el temor de los ciudadanos al castigo previsto para su rebeldía. Sin embargo, es un hecho de experiencia, destacado con acierto por la sociología del Derecho, que la inmensa mayoría de los ciudadanos observa las leyes todos los días de mil maneras, y no porque las haya leído en los boletines oficiales que las publican o se amedrenten ante las amenazas que contienen, sino porque, sin atender a las sanciones, hay ciertas conductas que, *por costumbre*, el ciudadano considerada respetables o simplemente correctas, y por eso las sigue sin hacerse de ello un problema y con toda normalidad.

Corolario de lo anterior es que la coactividad de la ley está suspendida en los hilos de la persuasión consuetudinaria, en particular, en la costumbre genérica de adhesión libre y espontánea, no coaccionada, del ciudadano hacia el orden político y las instituciones de su país. En otras palabras, el edificio del Estado de Derecho reposa todo él en una gran costumbre cívica —en un lecho de sentimiento constitucional— que se manifiesta en la normalidad política y en ese consenso tácito confirmado diariamente que Renan llamó «plebiscito cotidiano». Sin ese sentimiento y sin esa costumbre, un Estado de puras leyes escritas es un Estado-Máquina, atomizado social y políticamente. Si, por las razones que fuera —y hay ejemplos recientes en la política internacional— la mayoría de la sociedad dejara de confiar en un orden válido y legítimo al que se presta obediencia por costumbre, y desapareciera el hábito social de cumplir las leyes, no habría policía suficiente para perseguir a todos los infractores ni cárceles bastantes para encerrarlos.

Las costumbres son el elemento de la polis, como el espacio lo es para la materia, la cultura para el hombre o la invisibilidad para Dios. Por costumbre no se mienta aquí lo que suele llamarse «uso» o «mera costumbre» —simples regularidades sociales—, aunque el concepto, por otro lado, tampoco queda constreñido a las escasas «costumbres jurídicas»

con valor de fuente de Derecho que todavía subsisten hoy. Se designa más bien lo que Weber llama *convención*,[176] esto es, aquellas costumbres generales de la comunidad que ésta estima dotadas de una legitimidad paradigmática y obligatoria para sus miembros, y como «algo que debe ser»; las desviaciones no son castigadas por ningún aparato jurídico coactivo, a diferencia del Derecho, sino sólo con el reproche social y, en su caso, la mala conciencia.[177] Pueden con propiedad denominarse *constitucionales* porque estas costumbres políticas y cívicas constituyen a la organización humana en polis, la cual no puede vivir ni respirar sin ellas, y también porque constituyen al yo en verdadero ciudadano. Y lo hacen cuando proponen una *paideia* convincente y atractiva, verdaderamente a la altura de su tiempo, que transporta al yo hacia la virtud sin necesidad de enjuiciar ni decidir sobre ella a cada paso; una *paideia* que se compone de una trama articulada de costumbres modeladoras del yo conforme al ideal perfilado por la polis en cada momento histórico, y que actúa sobre la subjetividad para reformarla y emanciparla incoando en ella el trascendental proceso de socio-individuación personal y colaborando en su progreso moral. Es en vistas a esta cooperación con la virtud que dichas costumbres merecen también el título de *«buenas costumbres»*.

Ahora ya es posible formular la primera de las dos reservas que una *paideia* de la ejemplaridad igualitaria ha de dirigir al republicanismo. Sus defensores tienden a concretar su ideario republicano en un más intenso programa de actuación estatal y un amplio surtido de políticas públicas (Pettit), o incluso propugnan un «Estado perfeccionista» que promocione un determinado concepto de bien común, aliente conductas y concepciones de lo bueno concordes con esa forma de vida de la comunidad y trate de sofocar las que entren en conflicto con ella (Sandel). El riesgo evidente de este género de propuestas es que el republicanismo de Aristóteles, Cicerón y Maquiavelo acabe deslizándose hacia la disutopía de *La república* de Platón, un despotismo antiliberal que interviene hasta en los mínimos detalles de la educación de los ciudadanos para obligarlos a ser virtuosos. La paradoja de esta forma de republicanismo estriba en que quieren usar la coactividad del Estado y el instrumento coercitivo de la ley para difundir entre la ciudadanía la virtud, la cual, como se ha visto, está constituida por costumbres, hábitos y modos de ser cívicos y paraestatales.

El único programa republicano viable —y compatible con el principio liberal, si bien reformado en la dirección ya indicada— sería un *republicanismo de mores*, es decir, uno que no ponga tanto el énfasis en la actuación estatal y en sus intervenciones coactivas en la vida moral de los ciudadanos como en la consolidación de aquellas costumbres que inducen a la virtud por persuasión y sin menoscabo de la libertad individual. No se dice en modo alguno que el Estado deba abstenerse de garantizar una educación pública y de instruir a través de ella a la juventud en la normas de convivencia, pero sí que el mejor sistema educativo será inútil ante un clima consuetudinario adverso, y que si un Estado perfeccionista representa un potencial peligro de totalitarismo y manipulación, no sucede lo mismo con las costumbres constitucionales de la república, que sí pueden y deben aspirar a un perfeccionismo moral, alentar su idiosincrásico concepto de bien y sugerir una *paideia* en la que el proceso de individuación y socialización del ciudadano, tan complejo y decisivo, se simplifique asistido por un hábito de normalidad social, lo que en nuestras modernas democracias, huérfanas de *mores* propias, se ha convertido en un grave problema.

§ 19. El problema de una democracia sin «buenas costumbres»

> La igualdad produce en efecto dos tendencias: la una conduce directamente a los hombres a la independencia y puede empujarlos de repente hasta la *anarquía*; la otra les conduce por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, hacia la *servidumbre*.[178]

Con estas palabras resume Tocqueville los dos grandes peligros que acechan a la igualdad, cuya naturaleza paradójica se expuso en § 5 cuando fueron perescrutadas las dos almas del hombre democrático, independiente y débil al mismo tiempo: la igualdad confiere a cada yo una subjetividad única pero a la vez democratiza esa condición a todo yo por igual, y así el que se siente único en soledad se experimenta uno entre tantos en sociedad. Los dos capítulos siguientes desarrollaron por separado ambos polos de la paradoja, por cuanto en § 6 la cuestión del progreso moral se planteó como el ensanchamiento de la libertad y de la independencia de la subjetividad

frente a la coacción y la opresión de los poderes públicos, y en § 7 se pidió un respeto para la vulgaridad considerada allí como el principal producto cultural de la democratización. La buena salud de dicha paradoja pende de un equilibrio entre estas dos tendencias contrapuestas, que mutuamente se compensan, mientras que el predominio o la mayor fuerza de una de ellas conlleva la descomposición de la polis. Así, una pasión excesiva por la independencia individual conduce a la anarquía del todo social fraccionado en mil pedazos, por lo que corresponde a la polis democrática saber administrar bien sus recursos sociales, éticos y emocionales para conjurar ese peligro: sobre este tema discurren las reflexiones que siguen en este capítulo.

En cuanto al otro peligro avizorado por Tocqueville, el de la servidumbre de los hombres que por su debilidad sienten la tentación de entregarse en brazos de algún poder centralizador potencialmente despótico, no es posible ignorar que un capitalismo en constante transformación, que tras una larga historia ha sabido consolidar su dominio también en los actuales regímenes democráticos, usa técnicas de manipulación social para condicionar la conciencia del consumidor y, si se lo permiten, establece con los trabajadores relaciones laborales que por su precariedad recuerdan en determinados casos extremos la sujeción y la obediencia que se esperaban de los súbditos en el Antiguo Régimen, tratando además de crearse una opinión pública favorable a sus intereses y de influir discreta pero eficazmente sobre las decisiones políticas que le afectan. Sin duda, el capitalismo se organiza en «poderes fácticos» que actúan en la política como grupo de presión con cierta capacidad de injerencia y que a través de la publicidad y la mercadotecnia suscitan en la ciudadanía, para orientar su consumo, una ideología y un determinado estilo de vida.

Con todo, esa imagen de una «sociedad administrada» por el gran capital que aireó la obra de Horkheimer, Adorno y Marcuse, como renacida forma de servidumbre en el corazón de las democracias de masas, hoy se nos antoja ingenua a la vista de la altísima complejidad —política, económica y cultural— de las sociedades modernas, en las que el poder real se halla extremadamente fragmentado y repartido, por lo que la hipótesis de su concentración en un gobierno «único, uniforme y fuerte» o en una mayoría tiránica, que era el temor de Tocqueville, resulta más remota que nunca, así como poco convincentes las recomendaciones que éste ofrecía para

combatirlas: la autoridad de los juristas o la institución del jurado, a más de una descentralización administrativa que en la mayoría de los casos ya se ha producido. Esta fragmentación y complejidad de las sociedades, que aleja por el momento el riesgo de una tal servidumbre, afecta incluso al fenómeno, típicamente moderno, de la estatalización, pues también el Estado, pese a todo el poder que ha concentrado últimamente, es en sí mismo, en las democracias liberales occidentales, una poliarquía demasiado plural y rizomática para convertirse en el Moloch sediento del sacrificio de las libertades individuales que algunos han imaginado. En resolución, aunque conviene mantener siempre alerta la conciencia crítica frente a las ambiciones despóticas congénitas al poder, el principal problema de la democratización no es hoy tanto exorcizar el espantajo de una servidumbre extraña a esta ciudadanía nuestra henchida de derechos, como hacerse cargo en serio de la vulgaridad —el fruto auténtico y genuino del igualitarismo— y, profundizando en ella, elevarla a alguna forma de perfección moral que le sea propia y peculiar.[179]

Volviendo, por tanto, al primero de los peligros, ¿qué hacer en nuestras democracias ante ese exceso de libertad, de independencia y de individualismo que conduce a la anarquía política y social? Sin seguir, una vez más, un método o un orden definidos, Tocqueville alude a diversos antídotos contra la atomización de la república. Así, se refiere a las instituciones políticas del país y en el capítulo titulado «Cómo los americanos combaten el individualismo mediante las instituciones libres» señala cómo éstas «recuerdan a cada ciudadano continuamente y de mil maneras que vive en sociedad. A cada momento encaminan su ánimo hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres está en hacerse útiles a sus semejantes».[180] También concede en este punto gran importancia al movimiento asociacionista norteamericano: «Para que los hombres permanezcan civilizados o lleguen a serlo, es necesario que entre ellos se desarrolle y perfeccione el arte de asociarse en la misma medida en que aumente la igualdad de condiciones».[181] Pero si tuvieran que encerrarse en dos los instrumentos de que, a juicio de Tocqueville, dispone la democracia para afianzar su integridad frente a los movimientos centrífugos del individualismo y la independencia, los principales de ellos serían, en fin, los mismos que se enunciaron al principio de esta sección: *mores* y

virtus, las costumbres de la polis y una meritoria actitud personal de los ciudadanos propicia a la convivencia.

Para Montesquieu, el «espíritu general», noción fundamental de su célebre ensayo, comprende aspectos tan diversos como «el clima, la religión, las leyes, las máximas del Gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos».[182] Dada esta definición, para Montesquieu es evidente que «corresponde al legislador acomodarse al espíritu de la nación (…), pues nada hacemos mejor que aquello que hacemos libremente y dejándonos llevar por nuestro carácter natural».[183] Tocqueville, por su parte, estudia las tres causas que contribuyen al mantenimiento de las instituciones democráticas —las circunstancias geográficas, la ley y la costumbre— y, a diferencia de su predecesor, que desarrolló un sentido tan fino para el influjo político del clima y de la naturaleza del país (hasta incluirlos, como se ha visto, dentro del concepto de espíritu general), cree, con respecto a la primera de esas causas, que en Europa se exagera su influencia. De entre los otros dos resortes de integración política que restan, la primacía corresponde rotundamente a la costumbre sobre las leyes: «Las leyes son siempre vacilantes en tanto no se apoyan en las costumbres; las costumbres forman el único poder resistente y duradero del pueblo».[184] La peculiaridad de la democracia norteamericana, que constituye el objeto de su estudio, está también vinculada a sus costumbres: «Son particularmente las costumbres las que hacen de los americanos de los Estados Unidos los únicos entre todos los americanos capaces de soportar el imperio de la democracia».[185] Elevándose a un plano más general aún, sostiene que las costumbres —entendidas en el sentido amplio de espíritu general, incluyendo todo ese magma de normas no escritas pero vigentes y vinculantes en una sociedad— son en todos los sitios el soporte de las constituciones políticas, y que ésta es una «verdad común» en la que le confirman una y otra vez estudio y experiencia:

> Estoy convencido de que la situación más dichosa y las mejores leyes no pueden mantener una constitución contraria a las costumbres, mientras que éstas sacan partido incluso de las disposiciones más desfavorables y de las peores leyes. La importancia de las costumbres es una verdad común a la que el estudio y la experiencia hacen volver

constantemente. Me parece que en mi mente la encuentro situada como un punto central. La percibo al término de todas mis ideas.[186]

La religión es una de las manifestaciones de esta costumbre general y constitutiva del país, acaso la de mayor rango y eficiencia en la moderación de un individualismo antisocial, y por ello Tocqueville centra casi exclusivamente en ella su atención. Ya Maquiavelo, genio cínico y poco sospechoso de convencionalismo religioso, elogia al sucesor de Rómulo en el trono de Roma, Numa Pompilio, quien «encontrando al pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil».[187] El gobernante prudente ha de utilizar con sabiduría el temperamento de la religión para asegurarse la realización de los fines políticos fundamentales de la república, esto es, «para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos». Y destaca también como principal causa de la felicidad de Roma —su modelo de república— a la religión, porque «ella produjo buenas costumbres, las buenas costumbres engendraron buena fortuna y de la buena fortuna nació el feliz éxito de sus empresas», y esto es así «porque, donde falta el temor de Dios, es preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor a un príncipe que supla la falta de religión. Y como los príncipes son de corta vida, el reino acabará enseguida en cuanto le falte su fuerza». La polis se mantiene unida y leal a las leyes por temor a Dios y, si este temor desaparece, sólo le queda al príncipe hacerse él mismo temible a sus súbditos.

De sus consideraciones en otro lugar de la misma obra[188] se colige que Maquiavelo, al ponderar la utilidad de la religión, tiene en mente sobre todo el politeísmo romano, en comparación con el cual el cristianismo de su tiempo es superior sin duda en excelencia moral pero por eso mismo menos apto para suscitar entre los ciudadanos la antigua virtud política y el belicoso amor a la patria. Cuando Tocqueville lucubra sobre la influencia política de la religión, se refiere siempre, en cambio, al cristianismo, al que contempla a la par como aliado de la igualdad y garantía de la libertad.[189]

Si la población de una república sólo se exigiera a sí misma el respeto de las leyes, esa república perecería en pocos días. Se necesita encontrar el modo de llenar de contenido esa esfera de lo permitido por la ley y de

templar la excesiva pasión por la libertad por amor de la libertad misma. La religión promueve, confirma y legitima determinadas buenas costumbres que ciñen y limitan la libertad del individuo, de suyo abstracta y absoluta, atemperan sus propensiones anárquicas, modulan sus deseos y favorecen la socialización moral del yo. En un capítulo aparte[190] insiste en este mismo orden de ideas: supuesto que la igualdad aísla a los hombres entre sí y los ensimisma, necesita de una religión que inspire instintos de signo contrario, pues no hay religión «que no imponga a cada uno unos deberes cualquiera hacia la especie humana o comunes a ella y que le aparten así, de vez en cuando, de la contemplación de sí mismo»; «impone un yugo saludable a la inteligencia y hay que reconocer que si no salva a los hombres en el otro mundo, al menos es muy útil a su felicidad y grandeza en éste».[191] Y, reiterando el juego antagónico de ley/costumbre ya aludido pero sustituyendo este segundo elemento por el de la religión, sentencia:

> Al mismo tiempo que la ley permite al pueblo americano hacerlo todo, la religión le impide concebirlo todo y le prohíbe atreverse a todo.[192]

Las costumbres, santificadas por las creencias religiosas, conducen sin sentirlo al ciudadano a la virtud —*virtus*: segundo de los resortes contra el exceso de libertad— y así perpetúan las instituciones políticas de la democracia. El despotismo puede prescindir de la fe, pero la república democrática no porque en ésta los lazos comunitarios tienden a deshacerse y la religión actúa como potencia cohesiva y movilizadora: «¿Cómo podría la sociedad dejar de perecer si mientras los vínculos políticos se relajan no se estrechan los vínculos morales?».[193] Coincidiendo con Maquiavelo, piensa que una república sin religión no dispone de otro recurso para mantenerse unida que la fuerza y el miedo. El verdadero poder entre los hombres se encuentra en el concurso libre de las voluntades; «ahora bien, no hay en el mundo más que el patriotismo o la religión que puedan hacer caminar durante largo tiempo hacia una misma meta a la universalidad de los ciudadanos».[194]

Es interesante esta asociación conceptual, en la última cita, entre patriotismo y religión porque para Tocqueville hay una clase de patriotismo, que califica de *instintivo*, que «es una especie de religión: no razona, cree, siente, actúa». Para este pensador, sin embargo, esta forma de patriotismo

acrítico ya no es posible en las democracias, pero a cambio «hay otro, más racional que ése, menos generoso, puede que menos ardiente, pero más fecundo y duradero, que nace de la ilustración, se desarrolla con ayuda de las leyes, crece con el ejercicio de los derechos y acaba, en cierta manera, confundiéndose con el interés personal».[195] Lo llama *patriotismo reflexivo* y es aquel que no prescinde del interés individual sino que lo hace entrar en el bien común de la polis. Más tarde vuelve sobre la misma síntesis entre lo individual y lo social al introducir su concepción del *interés bien entendido*.[196] En épocas aristocráticas se entendía la virtud como una cualidad de belleza y altruismo, que exige el sacrificio total del propio interés a favor del general de la república; en los siglos democráticos es ese interés individual el que rige mayormente la conducta de las personas, el pivote sobre el que gira toda la maquinaria, lo cual en principio haría difícil cohonestarlo con la felicidad colectiva de la polis. Pero he aquí, dice Tocqueville, que los moralistas han descubierto que el interés individual puede «encontrarse» con el interés general y confundirse con él, y eso es lo que sucede entre los americanos, a los cuales «el amor a sí mismos les incita constantemente a ayudarse entre ellos», practicando una suerte de «egoísmo refinado e inteligente». En último término, concibe este interés-bien-entendido como una costumbre que forma ciudadanos, los hace dueños de sí mismos y los predispone hacia la virtud:

> Por sí sola no podría hacer virtuoso a un hombre, pero forma una multitud de ciudadanos ordenados, comedidos, razonables, previsores y dueños de sí mismos, y si no conduce directamente a la virtud por la voluntad, *se le acerca insensiblemente por los hábitos*.[197]

Tan extensas citas de la obra de Tocqueville, a quien el consenso señala como el más profundo conocedor de la esencia de la democracia, tenía por objeto corroborar la tesis de que no sólo el Estado moderno sino específicamente la democracia liberal contemporánea avanza, como el Teseo mítico sobre el delfín, a horcajadas de las buenas costumbres sociales, para así, con esta convicción en mente, vislumbrar las dramáticas consecuencias de un proceso de modernización social que confirma el advenimiento y generalización mundial de las democracias de masas pero al mismo tiempo destierra de ellas las buenas costumbres.

La revolución igualitaria se ha consumado en el ámbito de los derechos y de la libertad sin acompañarse de una transformación pareja en el de las costumbres, los sentimientos, la moral social y la educación, que conservan el eco de una lucha ya superada y no se han acomodado todavía a la tarea constructiva de dar sentido y significatividad a la vida finita en la polis democrática. Max Weber describe el proceso occidental de modernización como una progresiva racionalización legal y burocrática del mundo de la vida, en la que el Estado asume el monopolio de la coacción y, a través de la ley, también del Derecho y por extensión de toda normatividad social, de suerte que *Estado, Derecho* y *coacción* forman una ecuación en la que todos los miembros de esa tríada son coextensivos e intercambiables. Las dificultades de administración de nuestras complejas sociedades de masas favorecen la entronización de esa tríada en la cultura moderna, y una teoría de la democracia parlamentaria, que identifica legitimidad con legalidad y ve en la ley la única expresión legítima de la voluntad popular, arroja sombras sobre cualquier otra fuente de legitimidad, sospechosa de antidemocrática, que no proceda de las instituciones estatales ni siga los procedimientos legalmente establecidos, pareciendo un cuerpo extraño a su sistema, además de anticuado, ese tradicionalismo de costumbres no escritas, demasiadas veces invocado por demagogos enemigos de la democracia liberal con el ánimo de reventarla. La crítica nihilista a las creencias colectivas heredadas, cuya genealogía ha sido desenmascarada por los filósofos de la sospecha y de la deconstrucción (de Nietzsche a Foucault y Derrida), ha terminado de barrer las costumbres de la república democrática y de expulsarlas fatídicamente de sus confines, como en su día hizo Platón con los poetas.

Y ¿cuál es el problema? *«Leges sine moribus vanae»*, dice un verso de Horacio:[198] el problema reside en que las leyes sin las costumbres son vanas y no agotan ni mucho menos todas las funciones políticoconstitucionales desempeñadas en una polis por ese *cake of costum* de que hablaba Bagehot, «único poder resistente y duradero del pueblo», «garantía de las leyes y prenda de su propia supervivencia», «verdad común» a todas las constituciones y auténtico *universal político* que, como tal, se verifica fenoménicamente en la totalidad de los pueblos de la totalidad de las épocas históricas y que no podrá sino confirmarse también en este proyecto en marcha de una civilización democrática sobre bases

finitas. Lejos de esas críticas al parlamentarismo de cariz antiliberal y elitista,[199] convendría ahora practicar una saludable ampliación de la legitimidad democrática más allá del estrecho ámbito del legalismo estatalista hasta permitir que abarque *también* la normalidad consuetudinaria que lo sostiene. A una democracia postideológica y secularizada, que renuncia a la religión como discurso de legitimación político-social, y que ha tomado conciencia de la naturaleza contingente de sus presupuestos, consensuados tras larga lucha y por eso mismo históricamente reversibles, ¿qué otro medio le queda para conservarse a sí misma y para mantener unido a su *demos* que el concurso de unas buenas costumbres preparadas para contener un individualismo en fuga, reformarlo y transportarlo a la virtud, una vez que se ha llegado al pleno convencimiento de que «las bayonetas del Gobierno» carecen de fuerza suficiente para evitar la anomia social?

Naturalmente que aquí nadie piensa en regalar el oído a la mentalidad conservadora que, ahora más que nunca, encogida y escandalizada ante la evolución insospechada del mundo, siente añoranza por unas tradiciones predemocráticas consagradas durantes siglos de desigualdad; tampoco en la restauración de un costumbrismo historicista, como hoy suelen ciertos nacionalismos de comunidades minoritarias para dar contenido colorista a su demanda de reconocimiento; ni mucho menos en poner un código de costumbres, un espíritu general o el supuesto carácter de un país en rivalidad de legitimidades con las leyes aprobadas por los parlamentos soberanos, renovados periódicamente a través de elecciones libres, y de cumplimiento inexcusable. Tampoco debería leerse la locución «buenas costumbres» como el nombre elegido para el secreto designio de recuperar *de una vez* el orden público en esta sociedad que se dice corrompida, o para dar alas a una moral celosa de la decencia en la calle o en la alcoba, ni que esas costumbres son «buenas» en el sentido de «pías», «biempensantes», «aseadas» o, como se diría en las novelas victorianas, «conforme a las conveniencias».

¡No! Aquí se piensa sólo en costumbres genuinamente democráticas y, en cuanto tales, acompasadas a esta modernidad tardía y desprendidas de la antigua cosmovisión que durante siglos les ha dado sustento. Las costumbres sociales son, en esencia, *imitaciones colectivas* y, si la sociedad premoderna se ha cimentado en la costumbre, ello ha sido porque la

imitación de unos modelos preestablecidos era la única respuesta posible a un mundo interpretado como cosmos ya acabado y ordenado antes de que pusiera en él su huella el hombre, a quien sólo le cabe reiterar con su vida y conducta una perfección ontológica, moral y social que le precede. Cuando la modernidad temprana arrumbó la idea objetiva de cosmos y situó en su lugar, como nuevo sol en el centro del universo, al yo autoconsciente, éste se creyó liberado del yugo social y, entregándose a la pasión de inventarse a sí mismo, encontró su ley en transgredir una normalidad consuetudinaria que hostilizaba su anhelo de originalidad personal. Ahora que el yo se ha hastiado de todos los extremos del subjetivismo, la cultura inicia la recuperación de un ideal de objetividad ética que se haga cargo a fondo de la verdad democrática postnihilista, reveladora de la sustancia finita del mundo y de la radical contigencia del común de las empresas humanas, sin mengua de su densidad ontológica y ética.

Y es entonces cuando vuelve sus lúcidos y cansados ojos, con renovado apetito, a la ingenuidad de las costumbres, no ya aquellas costumbres pretéritas que imitaban los paradigmas inamovibles del cosmos, sino unas costumbres sin cosmos o quizá un cosmos de buenas costumbres compuestas sólo de imitaciones recíprocas entre hombres y en consecuencia estrictas convenciones intersubjetivas, fechables, falibles, revisables, desacralizadas y *non sanctas*; y pese a ello, «buenas» costumbres, porque ayudan al ciudadano a encontrar esa anhelada objetividad ética en un lugar intermedio de la polis entre el yo y el Estado. En efecto, las costumbres actúan de palanca sobre el yo y lo levantan hasta las instituciones de la eticidad —el oficio y la casa—, donde recibe un lote de bienes y valores dadores de sentido para su vida finita y necesarios para su autorrealización; y cuando en una polis democrática dichas instituciones, tan denostadas hoy por la moral del subjetivismo reinante, llegan a sostenerse sobre una urdimbre bien trenzada de costumbres cívicas, crece la probabilidad de que a esa democracia le asista la buena fortuna y permanezca libre mucho tiempo sin caer en la anarquía: «¿No habría entonces que considerar el desarrollo gradual de las *instituciones* y de las *costumbres democráticas* no como el mejor sino como el único medio que nos queda para ser libres?». [200]

La diferencia entre la democracia que estudió Tocqueville y la nuestra estriba en que en los tiempos del ilustre sociólogo todavía estaban vivas las

costumbres por las que abogaba, aunque iniciando ya su retirada —como los dioses en la poética de Hölderlin—, en tanto que ahora esas costumbres no existen en absoluto y hay que *inventarlas* de nueva planta. Considerando que una democracia *sine moribus* es, conforme a lo arriba expresado, un vano conjunto de leyes de incierto porvenir, se adivina la perentoriedad apremiante de su creación y lo inaudito de la situación presente. Y ¿cómo se crean costumbres *ex nihilo* en el seno de nuestras democracias *post-nihilistas*? Para Max Weber la costumbre nace como perpetuación del carisma, una vez rutinizado éste por el fallecimiento de su titular, héroe o profeta, y el carisma aparece como el único motor de renovación y dinamismo en la sociedad; ahora bien, en la interpretación weberiana, el carisma y su rutinización social, la costumbre, pertenecen conjuntamente al estadio antiguo de la cultura ya que la modernidad los ha reemplazado, como forma de dominación política, por la ley racional y abstracta (jurídica, económica, científica), sin dejar resquicio alguno para esas energías auráticas, vitales, emocionales y místicas emanadas por el arcaico carisma heroico-profético. Por consiguiente, la democracia contemporánea carecería, según Weber, de la única fuente efectiva de innovación social y estaría destinada a ser para siempre un yermo sin costumbres en medio de una interminable monotonía.

Esta perspectiva podría modificarse, sin embargo, si se hallara vigente en el mundo moderno un elemento que, por ser portador de cualidades carismáticas intrínsecas, tuviera la energía de generar en la sociedad, al rutinizarse, un cuerpo sólido y articulado de buenas costumbres democráticas.

§ 20. Redefinir la virtud: la ejemplaridad

Si se quiere crear costumbres nuevas, no hay más remedio que redefinir la virtud, porque las definiciones propuestas o supuestas de quienes hoy han recuperado ese concepto, que son los teóricos del republicanismo, presentan una escasa capacidad movilizadora.

Inspirado en la conocida distinción de Benjamin Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, Isaiah Berlin ofreció otra, no menos célebre, que contrapone la libertad positiva y la negativa,

equivalente a la de los antiguos y la de los modernos, respectivamente, y con evidente simpatía, como el francés, por la moderno-negativa. Desde entonces han menudeado los intentos de añadir a esta última libertad, que protege al yo de coacciones exteriores, una dimensión más amplia que comprenda, en uno u otro grado, la aptitud del ciudadano, calificada genéricamente de *virtuosa*, de participar en la toma de decisión sobre asuntos que, por ser comunes, también le son propios a ese yo y le incumben, creando así, con la participación de todos, un espacio público de deliberación ciudadana.

Hay una primera concepción *débil* de la virtud que, además, suele preferir, para referirse a ésta, el lenguaje de la libertad. Desde una perspectiva histórica (Skinner) o teórica (Pettit), estos autores coinciden en poner el acento en la libertad como «ausencia de dominación» en oposición a la nota característica de la libertad negativa, que reside en la «no interferencia». La virtud de la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos es para ellos no tanto fin en sí mismo como *instrumental* de ese anhelo de preservar la libertad individual de los intentos políticos de someterla a un estado de dependencia, posible aun sin existir interferencia efectiva, considerando que la única forma de combatir la arbitrariedad de los poderes públicos es separarse por un momento de los negocios privados y en alguna medida involucrarse en la polis para así, mediante el autogobierno, asegurarse una república liberal, respetuosa de los derechos individuales.

Luego hay otra concepción más *fuerte* de la virtud que ve en ésta un bien en sí mismo. Si hay, al parecer, textos del republicanismo romano que sustentan esa noción de libertad como ausencia de dominación, de la que la virtud sería un complemento útil, el campeón absoluto de la concepción de la virtud como valor sustantivo es el griego Aristóteles. La polis es una comunidad natural y perfecta que, como se señaló al principio de esta sección, encamina a los hombres hacia la vida buena y la práctica de la virtud. Pero además de esta virtud genérica del hombre en cuanto hombre, existe otra virtud, que el filósofo llama en algunas ocasiones «política» *(arete politike)*[201] y que es propia del hombre en cuanto ciudadano. En efecto, una vez cubiertas las necesidades corporales básicas y lograda la autosuficiencia económica, la polis ofrece adicionalmente a sus ciudadanos un ágora para el ocio, la amistad, la elección de una vida en común y la

deliberación de las grandes decisiones políticas. Y el ciudadano virtuoso debe aspirar a participar[202] en este espacio público compartido más que permanecer en su casa o que dedicarse a los intercambios, porque, dice al principio de la *Política*, la polis es anterior a la casa, como el todo lo es a las partes y, por otro lado, el hombre, por naturaleza un «animal cívico», tiende por instinto hacia la socialización, como demuestra el hecho de ser el único de entre todos los animales que tiene palabra, cuyo uso supone siempre un acto de comunicación social.[203]

Auténtico ciudadano es, pues, en este segundo sentido, quien abandona la casa y el trabajo, el reino de la necesidad —propio de mujeres, niños y esclavos—, y se adentra en el reino de la moralidad, donde, libre de incómodas constricciones, reúne todas las condiciones para cultivar la virtud.

En la filosofía política ha recuperado este esquema aristotélico, y con notable éxito de recepción, el conocido libro de Hannah Arendt *La condición humana* (1958), precursor del debate contemporáneo sobre el republicanismo. Ella parece creer en la existencia de dos esferas completamente incomunicadas en el hombre, la privada y la pública. La privada se consume, en primer lugar, en la satisfacción de las tareas domésticas más banales, anónimas y meramente animales, como comer, dormir y procrear, sujetas a las variaciones de los ciclos de la naturaleza; incluye además el ámbito del trabajo, la fabricación de instrumentos, el negocio y el intercambio comercial. En suma, la casa y el oficio, que Arendt designa, respectivamente, como «labor» y «trabajo». A éstos contrapone la «acción» *(praxis)*, cuyo elemento es la esfera pública, la cual se adorna con los colores inversos: libertad, excelencia heroica, distinción individual, elevada política, gloria pública, inmortalidad en el recuerdo. Desde una situación original acontecida en algún momento de la Grecia antigua y presidida por la venturosa primacía de la acción, la historia occidental pasaría a una etapa, culminante en la Edad Media, de privatización general de la política, para, seguidamente, en la Edad Moderna, con el advenimiento de «lo social», evolucionar hacia una ocupación de lo político por los intereses del trabajo, la protección de la propiedad y la dominación técnica de la naturaleza, y asistir, por último, a una postrera victoria del *animal laborans*, perdiéndose, en todos casos, la posibilidad de una

auténtica *praxis*. Arendt, ante la situación creada, alza la voz para reclamar a la modernidad un nuevo lugar en nuestra cultura para la acción.

Cuándo cuajó históricamente ese ideal en la historia de la cultura griega es cuestión poco clara en Arendt, quien tampoco indica bajo qué circunstancias podría restaurarse en la actual sociedad, en la cual, según ella, ha acabado por triunfar una categoría de «labor» de la peor estofa, hedonista, vitalista y conductista, si bien la proposición de dicho ideal sirvió a Habermas de inspiración para recuperar el proyecto ilustrado del abismo en que lo habían hecho caer los miembros de la Escuela de Frankfurt y para alumbrar su postulado de un espacio de «comunicación no distorsionada». Con respecto a ese espacio público, no puede estarse de acuerdo naturalmente con Arendt cuando pretende hacer de él el lugar donde el yo encontraría su inmortalidad, lo que, a la vista del camino recorrido en la trilogía de la experiencia, apenas necesita de mayores explicaciones.[204] Y por otra parte, como en la obra de Arendt se transparentan con particular claridad algunos de los presupuestos que estarán implícitos en las propuestas de los neorrepublicanos contemporáneos, parece oportuno ahora, tras haber hecho comparecer a Arendt en este ensayo y sumarse al selecto elenco de sus *dramatis personae*, personalizar en cabeza de ella la segunda de las críticas que una *paideia* de la ejemplaridad ha de dirigir al republicanismo,[205] como paso previo a la redefinición de la virtud.

La crítica está relacionada con la posición que ocupan las instituciones de la eticidad —casa y oficio— en su teoría de la virtud. Para Arendt y los republicanos en general ambas instituciones pertenecen a la denostada esfera de lo privado —lo privado de virtud, entre otras carencias—, en la cual las energías del yo se pierden en molestas tareas domésticas, como el cuidado de la prole nacida en el seno del amor ético, y la dedicación al trabajo remunerado. Será virtuoso el hombre que logra desembarazarse de estos gravosos menesteres y, elevándose a un orden superior de existencia, encamina sus pasos hacia el ágora de hombres libres y dichosamente ociosos, con los que se ejercita en la práctica de discursos, en la discusión racional y en la deliberación política y donde, participando en el gobierno de la polis, adquiere notoriedad pública y un nombre imperecedero. En suma, lo que en la teoría de los estadios constituye la almendra misma de la eticidad de la polis, la responsabilidad por las obras de la profesión y del amor (la producción y la reproducción), la dura especialización del corazón

y del trabajo, la alienación del yo y su consentida asimilación a una función social, acciones que por encima de cualesquiera otras merecen para esa teoría el dictado de virtuosas, todo ello para los republicanos conforman los elementos distintivos de esa vida que el ciudadano debe repudiar en nombre de la virtud pública.

La casa es para estos neoaristotélicos el escenario del interés privado, y el trabajo profesional el pretexto para la avaricia. En cambio, el ciudadano desleal con las obligaciones del amor ético, irresponsable en la crianza de la prole, negligente en el mantenimiento de la casa, vecino indolente y perezoso, descuidado de los deberes profesionales, refractario al especialismo laboral, impaciente, en fin, con todas estas solicitudes domésticas, justamente ese ciudadano estaría para ellos en óptimas condiciones para ejercitar máximamente la virtud en la república, y mucho más si, por amor a ésta, se abstiene de fundar un hogar y de elegir un oficio y, sin hijos ni oficina, libre para la noble política, traslada su morada permanente al espacio público, lo que así dicho, en el mundo que conocemos y vivimos, se diría una prerrogativa reservada, fuera de los políticos de carrera, a los parados, los bohemios, los jubilados y los rentistas, cifra y compendio de virtud ciudadana, pues son los únicos que pueden hoy emular a ese Sócrates que vagabundea entreteniendo sus ocios por las calles de Atenas, olvidado de Jantipa, su malhumorada esposa, y de sus tres hijos.

Verdaderamente poco de seguro puede decirse hoy sobre la virtud, y por eso, en este tiempo de perplejidad, nos admira la confianza con que Aristóteles fue capaz de ofrecer una lista completa de virtudes y de describir su contenido, como si las leyera inscritas con letra indeleble en las paredes del cosmos. Ya ninguna mentalidad medianamente avisada se atrevería a confeccionar una lista semejante, pero si hubiera algo que todavía podría razonablemente decirse sobre la virtud, algo, por poco que sea, a lo que no cabría renunciar sin vaciar de contenido el concepto, dentro de ese poco estaría siempre el que no podemos llamar virtuoso a un ciudadano como el arriba descrito, y que casa y oficio, contra la tesis republicana, se afirman en el centro de una vida con virtud. La drástica separación entre vida privada y vida pública que traza Arendt en su interpretación del ideal griego es, en realidad, un tributo que la pensadora paga a la Edad Moderna en la que esa separación antagónica se inició y

perfeccionó, y no hace justicia a la unidad de la *paideia* de la Antigüedad grecorromana, y tampoco a la futura. Es cierto, con todo, que esas dos esferas existen en el seno de la personalidad del yo en forma de estadios (estético y ético) y que, desde esta perspectiva, la comunicación entre ellos es posible como progreso moral en el camino de la vida, estribando la virtud en la decisión voluntaria, tomada en el interior de la conciencia, de renunciar a una existencia estético-instintiva a la que uno está abocado al principio y de incorporarse a las instituciones de la eticidad, donde el yo aprende a sentir el deber cívico —asume como propias las prioridades del todo social— y se rescata como ciudadano de la polis.

Por consiguiente, la virtud no exige el menosprecio de casa y oficio sino, al contrario, abrazar en algún momento de la vida ambas instituciones. Al obrar así, el yo ya realiza el ideal republicano de anteponer el interés general sobre el privado, se abre a la publicidad de la polis, se eleva a ejemplo de virtud y, en suma, entra en el universo de la ejemplaridad pública.

En la larga historia de la virtud pública o política ha predominado una versión de ella como «virtud-participación», cincelada por Aristóteles y, en su estela, retomada más tarde por el humanismo cívico renacentista y por toda la tradición posterior del republicanismo clásico, la cual identifica la virtud con amor a la patria, preferencia del interés público sobre el privado, dedicación al bien común y, en expresión de Rousseau, conformidad de la voluntad particular del ciudadano a la voluntad general de la república, en consonancia con el verso de Horacio que dice: *«Dulce et decorum est pro patria mori»*.[206] Ahora bien, la precedente crítica al republicanismo ha mostrado que tales actuaciones meritorias —anteposición del interés general sobre el propio, compromiso con el bien común, etcétera— no están asociadas primeramente a un acto específico de participación política de los ciudadanos en el autogobierno de la polis porque enraizan en un proceso previo y más general que involucra cuestiones de la vida privada del yo, como su reforma moral y su emancipación, a las que la polis anuda consecuencias público-ejemplares.

Por haber abrazado, tras una reforma de su vida, las instituciones de la eticidad —que son los resortes de los que se vale la economía de la polis para promover la socialización pública del yo—, este yo es ya, por legítimo título, una persona pública al servicio del interés general, un ciudadano

comprometido y un cumplido ejemplo de virtud, sin que a esta ejemplaridad pública que rige ahora como ley de su vida le sea requerida un suplemento de participación política en las «instituciones de la política» —no confundir con las «instituciones políticas de la eticidad»— para completarse o realizarse por entero.

Una teoría de la ejemplaridad pública de base igualitaria se opone al presupuesto, hoy corriente, que reserva el monopolio de «lo público» a una *elite* de políticos profesionales y a determinadas celebridades, los cuales son considerados «personas públicas» por ocupar un lugar en el espacio público, tener una voz o un nombre conocidos en la opinión pública o disfrutar de alguna notoriedad pública aireada por los medios de comunicación social. Para una teoría igualitaria esta suposición no es admisible; para ella, por el contrario, *todo* yo es potencial y vocacionalmente persona pública en la medida en que, sosteniendo una casa y ejerciendo un oficio, se abre a lo público de la polis. Contemplamos a ese yo cotidiano —cabeza de familia responsable y profesional competente— que envejece cumpliendo con su deber sin extravagancias y retorna cada día a su casa al final de una jornada monótona y previsible pero útil para la colectividad genérica de la polis, y en ese yo *del montón*, de una ejemplaridad sin relieve, se nos revela el tipo eminente de persona pública. [207]

Hay, pues, una «virtud-ejemplaridad» de todo hombre en cuanto hombre ligada a determinadas opciones fundamentales acerca de su vida privada, que le constituyen a todos los efectos en ciudadano de pleno derecho, con independencia de la otra opción, secundaria, accidental y derivada de las primeras, de participar o no en el autogobierno de la polis. A diferencia de la «virtud-participación», ceñida a un sector limitado de la actividad del yo, la «virtud-ejemplaridad» es una cualidad genérica de la persona ya reformada, que comprende al mismo tiempo lo público y privado de su vida y, por esa circunstancia, dotada de un excepcional impacto movilizador en la sociedad.

Este desplazamiento de la primera a la segunda modalidad de la virtud ya se insinúa en algunos de los autores de la herencia republicana. Cicerón comparte desde luego la preeminencia del amor a la patria sobre todas las demás posibles virtudes y ensalza a aquellas personas que dan por ella su vida; en su tratado *Sobre la república* dice de esos hombres virtuosos que

«suelen estimar como mayor desdicha el consumirse por la vejez natural que el tener ocasión de dar enteramente por la patria aquella vida que, después de todo, debe darse a la naturaleza»;[208] y más tarde, cuando narra el célebre sueño de Escipión, llega a imaginar la bienaventuranza eterna de los que han fallecido habiendo servido a su patria en su paso por la tierra: «para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad».[209]

Cuando este amor a la patria se generaliza como costumbre social, como *mores*, la subsistencia de la república está asegurada. Pero a su vez la existencia de esas *mores* está condicionada a la concurrencia en la república de personas que con su ejemplo puedan inspirarlas y mantenerlas. Conservamos de ese tratado, que ha llegado incompleto, el testimonio de la glosa ciceroniana sobre un verso del poeta arcaico Ennio, que reza así: *«la república romana se funda en las costumbres antiguas* (moribus antiquis) *y en los hombres»*. Al comentar este verso, que considera «proferido como por oráculo», aprovecha para definir los dos pilares sobre los que se sostiene la república universal de Roma, las costumbres y la excelencia moral de los hombres que la gobiernan: «Ni los hombres sin tales costumbres ciudadanas, ni las costumbres sin el gobierno de tales hombres, hubieran podido fundar ni mantener por tan largo tiempo una república tan grande y que difunde tan extensamente su imperio. Así, pues, desde tiempos inmemoriales, la moralidad patria disponía de tan valiosos hombres, y unos hombres excelentes conservaban la moral antigua y la tradición de los antepasados».[210] En este texto resplandece el nexo que une la creación y conservación de las buenas costumbres de la polis (siendo la principal el amor a la patria) y la excelencia de los gobernantes. El estudio más detallado sobre la naturaleza de esta excelencia moral se encomienda a otro tratado de Cicerón, *Sobre los deberes*.

El Libro I de este segundo tratado contiene una investigación sobre el concepto de *honestum*, entendido como un conglomerado de cuatro virtudes clásicas: sabiduría, magnanimidad, justicia y *decorum*. Tras estudiar las tres primeras, dice sobre la cuarta:

> Si es algo el *decorum*, no es otra cosa que la uniformidad de toda la vida y de cada uno de los actos.[211]

El gobernante honesto, además de sabio, magnánimo y justo, debe exhibir, por consiguiente, en el género de vida que elige para sí, una uniformidad, una regularidad, una rectitud básica, en suma, una ejemplaridad, término que para traducir *decorum* se prefiere al de «decoro» dadas las connotaciones ornamentales con las que esta última voz está hoy cargada y que impedirían entender, por ejemplo, el anterior verso de Horacio sobre lo «decoroso» de morir por la patria. Y si este primer Libro acerca de las virtudes del gobernante desemboca en la idea de ejemplaridad, el segundo se pregunta cómo la misma contribuye a todo lo que es útil para los hombres, hallándose entre las cosas convenientes para el sostenimiento de la república el modo de ganar la confianza y la benevolencia de la ciudadanía, para así procurarse su amor al bien común. Y para ese cometido —el de «conciliar los ánimos de los hombres e inducirlos a cooperar»—, la virtud de ejemplaridad de los gobernantes es esencial, pues «la naturaleza misma nos impulsa a amar a quienes creemos que están adornados de estas virtudes».[212] De lo que se sigue el que ha de ser el principal deber de estas personas: «es oficio de los hombres superiores por la virtud y la prudencia excitar en nuestros semejantes sus naturales inclinaciones prontas y dispuestas a acrecentar la felicidad común».[213]

Junto a la «virtud-participación» recuperada en el siglo XV y primera mitad del XVI por el humanismo cívico de las pequeñas repúblicas libres, en esas mismas ciudades, coincidiendo con periodos de principado (Medicis en Florencia, Sforza en Milán), en los que se espera de los ciudadanos menos su participación política que su obediencia, el ideal de la libertad republicana cede ante los principios de orden, paz y seguridad, y la virtud que ahora interesa no es la de los ciudadanos activos sino la ejemplaridad del gobernante, cuya educación se torna una alta cuestión de Estado. Los humanistas se preguntan cuándo puede un hombre considerarse bien educado, y para responderse lo primero que hacen es rechazar la división vigente en la Edad Media entre una educación de armas apropiada para caballeros y otra de letras sólo para clérigos; en lugar de ello, proponen una única excelencia universal *(virtus generalis)* para la formación del hombre ejemplar *(vir virtutis)*; así, en *De su propia ignorancia* Petrarca hace residir la *virtú* en la adquisición conjunta de todas las virtudes cristianas.[214] Siguiendo en esta línea de ejemplaridad, los humanistas del principado

centran sus escritos en la instrucción que debe recibir el príncipe y las cualidades que sus preceptores han de procurar que adquiera, en la inteligencia de que solamente su virtud personal puede atraer la prosperidad para la ciudad y preservarla de los enemigos que amenazan su paz. Es en esta época, la segunda mitad del *quattrocento*, cuando prolifera el género literario de los *espejos* y otros tratados pedagógicos sobre el oficio del buen príncipe[215] sazonados de extensas disquisiciones acerca de las virtudes que debe reunir su persona, cristianas, caballerescas y algunas exclusivas de su cargo, como la liberalidad, la clemencia, la magnificencia y el honor. «Si el príncipe alcanza la virtud completa, esto le hará plenamente cristiano, y si es plenamente cristiano, esto le capacitará a echar las bases de una república perfecta».[216]

La ambivalencia de Maquiavelo sobre las dos clases de virtud es expresiva de su distinto destino, si bien ambas acabarán inclinándose ante las demandas del Estado de Derecho, igualitario y abstracto, que instaurará la modernidad en el curso de un proceso en el que, como dice Montesquieu, «las leyes sustituyen a todas estas virtudes que son innecesarias porque el Estado dispensa de ellas».[217] Maquiavelo dará impulso en su obra a la virtud como participación y será el renovador de la tradición aristotélico-republicana, prolongada durante los siglos subsiguientes en el pensamiento político anglosajón y entre los revolucionarios norteamericanos, y luego definitivamente relegada por el auge de las doctrinas liberales, centradas en la limitación del poder coactivo y en la protección de los derechos individuales; en cambio, el escritor florentino dirigió a la virtud de la ejemplaridad una crítica devastadora y desde entonces, aunque el género de los espejos seguirá produciendo algunos títulos, el tiempo de la ejemplaridad política premoderna habrá pasado.[218]

La democracia contemporánea, aliada con el neorrepublicanismo, ha rescatado del olvido últimamente la doctrina de la «virtud-participación», que, al destacar la responsabilidad de todo el cuerpo de ciudadanos con el bien común de la polis, se compenetra fácilmente con el principio igualitario. En cambio, la virtud de la ejemplaridad, aunque esbozada por primera vez de la mano de Cicerón al final de la República romana, al cuajar durante el Renacimiento en tratados sobre la educación de los príncipes, ha estado lastrada desde entonces por este antirrepublicanismo de origen, y de hecho cuando la ejemplaridad ha asomado al pensamiento en

siglos posteriores, en estudios de filosofía política y social, siempre ha mostrado adherencias elitistas contrarias al principio democrático.

La anterior redefinición de la virtud ha sido un ejercicio necesario para introducir la idea de la ejemplaridad, pero, como se ha visto, todavía está por hacer una filosofía que piense esa idea desde una perspectiva igualitaria.

TERCERA PARTE

EJEMPLARIDAD

VII. Ejemplaridad aristocrática

La posibilidad de una ejemplaridad igualitaria ha permanecido cerrada mientras la teoría de la ejemplaridad sufría el secuestro a manos de un aristocratismo que le prestó su primera y clásica forma. Desde los orígenes y durante la inmensa mayoría de su recorrido histórico, las sociedades de todas las latitudes se han organizado invariablemente conforme al principio jerárquico-autoritario, que discrimina dentro de ellas entre estamentos, clases, estatus, castas, familias y clanes, una discriminación de la que resulta una diversidad desigual de derechos y deberes en atención a criterios como lugar de nacimiento, linaje, religión, cultura, raza, educación, rentas o propiedades. Sólo muy recientemente, apenas hace pocas décadas, la civilización occidental, en una hazaña cultural tan enorme como huérfana de modelos históricos en que inspirarse, ha llevado a cabo un colosal aplanamiento social de todos los anteriores órdenes y dominaciones a consecuencia del avance, que se adivina imparable, del nuevo principio igualitario de la democracia.

Y fue cuando este nuevo principio empezó a actuar sobre la milenaria y declinante sociedad aristocrática, derribando sus muros divisorios y desmantelando sus barreras segregadoras, que cedían al impulso nivelador y expansivo de la común dignidad del hombre; fue, en efecto, precisamente cuando el parlamentarismo liberal estaba dando sus primeros y titubeantes pasos, a fines del siglo XIX y primeros del XX, que se articularon un puñado de doctrinas —sobre personalidades egregias, individualidades carismáticas, clases dirigentes, elites, minorías selectas y oligarquías— que, con sus naturales modulaciones y diferentes lenguajes, compartían un espíritu aristocrático intempestivamente renacido, la última boqueada del espectro antes de su total deslegitimación. La tesis de estas doctrinas es que el ideal de una sociedad igualitaria, por muy justa o deseable que pueda parecer, es de hecho irrealizable porque, por una inflexible ley de física

político-social, toda sociedad tiende siempre a dividirse al menos en dos estratos distintos, una minoría superior y una masa obediente, no siendo la democracia una excepción a esta regla. Por tanto, la democracia contemporánea es imposible o, caso de ser posible, no será nunca igualitaria sino, siendo realistas, tan vertical y estratificada como los regímenes anteriores extremadamente jerarquizados a los que ha venido a sustituir.

La mala fortuna quiso que la teoría de la ejemplaridad hiciera su aparición en la historia moderna de las ideas en el contexto de esta reacción crítica o despectiva al «mito» de una sociedad igualitaria de masas que entonces estaba haciéndose realidad luchando contra grandes obstáculos, y una vez más, como entre los humanistas del Renacimiento, envuelta en una concepción elitista del mundo, confirmando la aleación que durante mucho tiempo ha parecido necesaria entre ejemplaridad y desigualdad.

La democracia se define como el proyecto de una civilización igualitaria sobre fases finitas, una magna empresa que ya está en marcha y funcionando en sus aspectos institucionales y organizativos pero que falta aún en «lo material» de los sentimientos, las costumbres y la vida de los ciudadanos. En una época postideológica como la presente, en la que la polis carece de un cuerpo unitario y consistente de creencias colectivas sancionadas por la tradición —como la religión o el patriotismo—, que tan eficaces habían demostrado ser durante largos siglos en la tarea política y trascendental de socializar a la ciudadanía, el hombre democrático demanda nuevos incentivos para, sin salirse de la contingencia política que es definitivamente su elemento, aceptar la autolimitación de su yo en lucha contra su espontaneidad y sus instintos no urbanizados. Y en el trance de elegir entre civilización y barbarie, la ejemplaridad puede proveer al yo —ésta es la tesis— de razones atractivas y convincentes a su corazón secularizado para que acabe por optar por la civilidad en lugar de por la anarquía y la anomia, a condición de que la ejemplaridad sepa mostrar un torso finito-igualitario.

A ese propósito se dedica esta sección. En primer lugar, se indicará de qué forma la idea de la ejemplaridad es un producto consensuado de la comunidad finita de los hombres y, ganado este punto de partida, se procederá a continuación al rescate de dicha idea de su prolongado secuestro aristocrático.

§ 21. *Exemplum* y *exemplar*

Todo ente es un ejemplo y todo ejemplo es ejemplo de algo. En efecto, cuanto existe en el mundo —hechos y objetos— tiene significado para el hombre en la medida en que remite a un orden simbólico del cual es ejemplo. La mesa es un ejemplo de la Idea de mesa, una manzana que cae al suelo lo es de la ley de la gravedad. El *exemplum* es estructuralmente *transitivo* porque su esencia es señalar hacia una regla —*exemplar*— que le trasciende. En esta ejemplaridad reside, pues, el *ser* del ejemplo: en ella se encuentra el modelo, la regla, la norma y la ley que ilumina el ejemplo empírico y lo dota de significatividad humana; sin ella, no sería ejemplo sino sólo un *caso* fortuito y arbitrario.[219]

La ejemplaridad de los ejemplos, como el mundo simbólico en general, es un precipitado histórico de la comunidad finita de los hombres, no un teorema matemático. Para ilustrar este aserto es lo mejor recurrir a la *Crítica del juicio* de Kant, un texto que, en su primera parte, este filósofo escribió para fundamentar su teoría estética de lo bello, pero del que ya Hannah Arendt, en unas conferencias pioneras,[220] supo desvelar, aunque en esbozo, las virtualidades expansivas que encierra para la filosofía política. Si en sus dos primeras críticas Kant elaboró una teoría del conocimiento y una teoría moral basadas en una peculiar universalidad del concepto, en esa tercera y postrera crítica, que cierra la trilogía, se esforzó por razonar sobre una universalidad no conceptual, creada por el consenso de la comunidad y aliada con la imaginación y el sentimiento del placer. Es natural que una época subjetivista como la nuestra, signada por el multiculturalismo y la desconfianza hacia la universalidad del concepto —sospechoso de esconder la voluntad de dominio de una minoría sobre una mayoría oprimida—, vuelva su atención hacia el intento kantiano de pensar una objetividad sentimental fundada en el acuerdo implícito y no coaccionado de los hombres y en la comunicabilidad y la sociabilidad natural de éstos. Y en Kant ese intento se sustenta enteramente sobre la noción de ejemplaridad.

Todo arte bello, dice Kant, es arte del genio. Éste crea una obra de arte única cuyo valor, sin embargo, no se agota en la particularidad de un caso sino que postula una «validez ejemplar». Kant se refiere a este respecto a la

«originalidad ejemplar» del genio y con ello quiere expresar que la obra producida por él es una creación única, irrepetible y nueva pero lo es precisamente porque en ella brilla una regla universal no enunciable en conceptos que, pese a ello, tiene la pretensión de ser aceptada por la generalidad de los hombres. Si la obra de arte genial merece ser juzgada bella, lo es atendiendo a la ejemplaridad objetiva de dicha obra que la hace digna de una adhesión general y que establece una relación necesaria entre ella y el sentimiento de placer que produce su contemplación. Al espectador le parece que ese placer que él siente responde a una necesidad que todos deben reconocer, bien que esa necesidad no sea de carácter lógico o ético sino exclusivamente «ejemplar», comprendiendo por tal la «necesidad de la aprobación por todos de un juicio considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar».[221]

Cuando el espectador juzga como bella una obra genial, ¿con qué criterio lo hace?, ¿conforme a qué regla? La capacidad de juzgar lo bello se llama «gusto» y es la especial naturaleza de éste lo que permite que la ejemplaridad de la obra sea sentida como tal y apreciada por la comunidad en su conjunto. En efecto, el juicio del gusto sobre lo bello no responde a los caprichos y las humoradas del espectador, como hoy nos ha acostumbrado a creer un subjetivismo estético y sentimental sólidamente establecido en nuestra cultura; el gusto rectamente practicado requiere del espectador que asuma el punto de vista comunitario con relación a la obra contemplada; entonces no opina el yo subjetivo, agitado por intereses y preferencias personales, sino el yo generalizado, colectivo, desinteresado, imparcial, y por esta razón su juicio no dice que esa obra le produce placer sino que es bella, confirmando con ello su pretensión de que debería gustar idealmente a todos. De ahí que el gusto sea un *sensus communis*, un sentido que se ejercita no en nombre propio sino en nombre de todos y en el de una comunidad ideal que ya está anticipada en el juicio estético del espectador individual.

El resultado de dicho juicio es la determinación de una ejemplaridad sobre la que implícita o hipotéticamente habrían consentido todos los miembros históricos y finitos de la comunidad ideal, construida por medios persuasivos y que, como destaca Arendt, es igualitaria porque concierne a cualquier hombre corriente dotado de buen sentido, de buen juicio.[222] Es,

en fin, una ejemplaridad intersubjetiva y, en cuanto tal, de una objetividad finita e igualitaria, que es lo que se trataba de demostrar.

De las tres clases de ejemplos ejemplares existentes —el lógico, el artístico y el moral—, es en este último en el que la coincidencia entre *exemplum* y *exemplar* alcanza el máximo de su intensidad. Porque así como, en el ejemplo lógico, el modelo de la mesa es la Idea de mesa y, en el artístico, lo es, para la obra de arte imitativa, la naturaleza imitada, el ejemplo moral, en cambio, no remite como los dos anteriores a un modelo externo o a una instancia autónoma a la propia acción sino que es siempre ejemplo de sí mismo, *exemplum* y *exemplar* de consuno, regla y caso a la vez. El modelo de virtud, pues, coincide exactamente con el ejemplo de virtud, del mismo modo que el hecho valeroso no es tanto ejemplo de valentía como la valentía misma plenaria y completa. Cuando esta coincidencia se produce, entonces la ejemplaridad recibe el nombre de *excelencia*, y el ejemplo portador de ella, *prototipo moral*; de la reunión de ambos nace el *prototipo excelente*, quien encarna la ley personal de una armonía de los valores estimados por la polis y susceptible de generalización social.

Todo ente es un ejemplo y todo ejemplo es ejemplo de algo, se decía al principio, pero de ello no se sigue que todo ejemplo en el ámbito de la moralidad se constituya en ejemplo moral. La ejemplaridad del prototipo excelente encierra una normalidad moral en cuanto que es el resultado de lo que *debería* apreciar el gusto del yo generalizado, pero, aunque normal en esta perspectiva axiológica, es una cualidad escasa, empíricamente rara, difícil de hallar en la realidad fenoménica. *No es lo mismo el gusto del yo generalizado que el gusto de la mayoría*: lo primero se corresponde con el juicio imparcial del yo en cuanto representante de una comunidad ideal de hombres con buen gusto, mientras que lo segundo expresa las preferencias circunstanciales de una mayoría social dada, la cual normalmente —en sentido estadístico— muestra una tendencia infalible hacia la vulgaridad no excelente, dando lugar a la paradoja de que lo que es normal para la moralidad sea, de hecho, numéricamente extraño o infrecuente.

Y, en efecto, sucede que el espacio público de la polis contemporánea suele estar ocupado por figuras populares que son «ejemplos sin ejemplaridad», celebridades que han logrado la notoriedad pública que buscaban y que, asiduos en los medios de comunicación de masas,

alimentan con la banalidad de sus vidas y opiniones la llama de la curiosidad humana y del entretenimiento social pero en los que no centellea la ley que abre el ejemplo hacia su profundidad y su simbolismo: además de la habilidad para imponerse en dura competencia, en ellos cabe admirar la grandeza moral de una civilización igualitaria que respeta la exhibición de la vulgaridad sin impacientarse.

Y, por otra parte, también se ha podido proponer la vía de una «ejemplaridad sin ejemplos», que, partiendo del juicio reflexionante kantiano en la interpretación de Arendt, progresa hacia cuestiones del debate filosófico contemporáneo como la identidad subjetiva, el proyecto de la modernidad, el republicanismo político o los derechos humanos.[223] El que esta propuesta deba calificarse de «ejemplaridad sin ejemplos» se debe a que se sitúa explícitamente en el paradigma creado por el giro lingüístico, el cual se mantiene en el universal abstracto del lenguaje y desconoce la larga y fecunda tradición intelectual de la imitación del ejemplo. Ahora bien, sólo en el *ens concretissimum* del ejemplo —no en el *logos* de su definición y del razonamiento especulativo— se revela al hombre la verdad moral, pues, como dice Aristóteles, «cuando se trata de acciones, los principios generales tienen una aplicación más amplia, pero *los particulares son más verdaderos*, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo».[224] En consecuencia, una ejemplaridad lingüística es una ejemplaridad abstracta que deja que lo más verdadero de ella —el cuerpo preñado de ley moral— se evapore y pierda en el éter de los conceptos.

De modo que si la escolástica medieval estableció la llamada «distinción real» entre esencia y existencia, desde la perspectiva adoptada aquí la distinción que importa introducir es la que diferencia entre ejemplo y ejemplaridad, pues cuando el ejemplo está privado del valor de la ejemplaridad, se torna antiejemplo o contraejemplo; y una ejemplaridad sin ejemplo se disuelve en discurso y ruido de palabras.

§ 22. Del cosmos ejemplar a las personalidades egregias y las elites

La extensa segunda parte de *Imitación y experiencia* se dedicó a narrar la historia de la teoría de la imitación desde sus orígenes hasta nuestros días.

Se distinguía allí entre tres periodos históricos principales —premoderno, moderno y postmoderno— y se adscribían a ellos las clases de imitación correspondientes. En la historia premoderna convivieron tres clases de teorías: la imitación de la Naturaleza, la imitación de las Ideas y la imitación de los Antiguos. La presencia constante y sostenida de la imitación a lo largo de los siglos de la premodernidad hasta los umbrales del siglo XVIII en todas las disciplinas y áreas de conocimiento, desde la astronomía hasta la retórica, desde la música a la biología, desde la política a la alquimia, como noción explicativa fundamental, daba a entender que la hegemonía incontestable de dicha teoría obedecía en realidad a una *ontología de ejemplaridad* subyacente a ese periodo de la cultura, que coincide no por casualidad con el apogeo del realismo metafísico. Esa ontología era designada allí con el sintagma «estructura modelo-copia», cuya existencia venía confirmada por la interpenetración y entrelazamiento de las tres formas de imitación en todos los momentos de su vasta historia.

En efecto, la imitación de la Naturaleza nunca fue concebida a la manera naturalista del realismo decimonónico sino siempre como una imitación de una Naturaleza idealizada que está escrita con caracteres matemáticos y cuyas leyes universales y eternas rigen sobre una realidad elevada a sus rasgos típicos y característicos: Naturaleza e Idea platónica se dan la mano, pero a ello hay que añadir que, según se repetía, los Antiguos habían sabido representar con particular maestría esta Naturaleza ideal y en consecuencia sus obras —sobre todo las literarias y artísticas— eran recibidas, cada una en su campo, como modelos canónicos por los artistas posteriores que se proponían imitar la Naturaleza. En suma, quien deseara imitar la Naturaleza debía aprender a imitarla en su Idea originaria y para ello lo indicado era imitar las obras de los Antiguos.

Lo intercambiable de las tres formas de imitación denota el substrato común de una estructura modelo-copia implícita en ellas. El modelo de la estructura premoderna subyacente es objetivo y autónomo como la Naturaleza, ideal como las Formas platónicas, normativo como los Antiguos. La premodernidad se caracteriza por suponer la existencia de un *cosmos ejemplar*, presubjetivo, inmutable, ordenado, perfecto, completo; y ante esa ejemplaridad cósmica —el modelo del que la pluralidad de los entes existentes son ejemplos sensibles— la única posibilidad reservada al

hombre premoderno es reiterarla disciplinadamente y producir copias (imitaciones) lo más parecidas posible a los patrones preestablecidos.

Estudios sobre el ejemplo retórico han proporcionado últimamente nueva actualidad investigadora a la imitación de los Antiguos. En el mundo clásico grecolatino ya se encuentra una rica diversidad de figuras literarias relacionadas con la narración ejemplar: la fábula, el apólogo, el cuento moral, el ejemplo anecdótico y la parábola.[225] A estos seis tipos de ejemplos retórico-literarios habría que añadir los relatos de ejemplaridad que llenan el género biográfico y que empieza a desarrollarse entonces a medida que se toma conciencia de la tradición anterior,[226] así como también, por otro lado, la ejemplaridad de la historiografía clásica que, con frecuencia, como en el caso de Herodoto o Tito Livio, se declara explícitamente. En este contexto, el ejemplo es una mención de hechos o dichos de la vida de un gran personaje del pasado que se aduce para justificar un principio moral;[227] es una figura retórica, que adorna el discurso y le presta persuasión, disponible en un sistema de ejemplos bien codificado en la cultura antigua,[228] y que ha de ser breve, unívoco, auténtico, verosímil, placentero y de fácil recuerdo. En cambio, el ejemplo medieval que más ha interesado a historiadores es el inserto en el sermón religioso, más extenso que el ejemplo clásico y enderezado a la conversión más que a la persuasión de la audiencia; si el orador romano disponía de un ejemplario bien ordenado de hechos y dichos memorables para embellecer su discurso, lo que en la Edad Media se halla codificado no es tanto el ejemplo como el sistema de verdades eternas, a las que el ejemplo medieval debe servir de ocasional ilustración.[229] En todo caso, conviene insistir una vez más en que, en mayor o menor medida, toda producción humana presenta siempre, hasta bien avanzado el Renacimiento, una finalidad marcadamente ejemplarizante, porque si la realidad sensible —el mundo fenoménico, la naturaleza, el tiempo presente— es sólo un ejemplo de una realidad ideal superior, la obra de creación ha de reflejar esa doble realidad, modelo-copia, que informa la cultura premoderna, y en ese sentido asume la función pedagógica de revelar al espectador, con la materia del devenir, ese invisible orden simbólico-moral que le trasciende.

El Renacimiento es un curioso caso de superación del pasado inmediato anterior restaurando un pasado más remoto que se adopta como ejemplar y que se aspira a imitar. Y es curioso porque el programa de la imitación de

los Antiguos, que implica la heteronomía del magisterio de unos modelos superiores, fue el resorte que encontró de inicio el hombre renacentista para progresar en su autoconciencia y en su autonomía individual frente al teocentrismo antecedente. La paradoja era, en suma, que la subjetividad moderna, en estado incipiente, se revistió por un tiempo de servidumbre grecolatina, lo que dio lugar, desde Petrarca,[230] a una tensión inestable y a la postre insostenible que acabaría por reventar en el Barroco pero cuyos síntomas ya se manifiestan en el periodo renacentista. En el plano teórico, la preceptiva de la imitación retórica disfruta al principio de un predominio indiscutido pero, andando el tiempo, las poéticas de la época empezaron a contraponer el *ars* técnica de la imitación con la superior *inventio* y el *ingenium* del artista, valores éstos de libertad y creatividad subjetiva que acabarían por triunfar, preparando el camino a la estética romántica del genio; y junto a esta evolución teórica, la más reciente historia de las ideas se ha ocupado de las dificultades de la *práctica* imitativa por parte de los poetas, ensayistas, historiadores y novelistas del Renacimiento, para quienes, como sucede con Montaigne, la ejemplaridad de los Antiguos, por otra parte citados a cada paso en sus ensayos, entra en crisis al resultar de una aplicación compleja dadas la distancia y la contingencia histórica de los modelos antiguos,[231] cuando no, como en Cervantes, por completo imposible salvo irónicamente, deslizándose esa práctica en los autores más tardíos hacia una ejemplaridad del propio yo, lo que, en definitiva, en cuanto negación de una «objetividad ejemplar», representa una forma camuflada de no-imitación.

Esta crisis renacentista de la ejemplaridad de los Antiguos es, bien mirado, sólo una estación pasajera en el proceso de nacimiento de la moderna concepción del tiempo histórico que va madurando poco a poco y que a fines del XVII está lo bastante cuajada para imponerse con éxito en el transcurso de la célebre Querella de los Antiguos y Modernos. La doctrina de la imitación se asentaba sobre una noción estable y repetitiva de la naturaleza humana que iguala el pasado y el presente histórico en un *continuum* temporal y autoriza al hombre a echar mano de los ejemplos de la Historia —considerada *magistra vitae*— como de un depósito de múltiples modelos y experiencias que se mantienen uniformemente válidos y fecundos a lo largo de los siglos. Frente a esta naturaleza intemporal, que está en la base de la validez paradigmática del pasado y que enerva

cualquier pretensión de novedad del futuro, el hombre moderno desarrolla por primera vez una auténtica conciencia histórica y del fluir irrepetible del tiempo, y contempla el porvenir como un haz de posibilidades imprevisibles y como un «futuro abierto sin ejemplos».[232] Resultado de la Querella fue la sustitución de la concepción estática o cíclica del tiempo histórico, peculiar de la premodernidad, por otra lineal, lo que a su vez dio lugar al alumbramiento de la tesis, entonces innovadora, de un progreso necesario de la civilización.

Con todo, el paso de una actitud venerativa hacia la Antigüedad clásica a la creencia en un futuro en necesaria progresión civilizatoria no fue un acontecimiento aislado en la historia de la imitación. Durante la Querella se ventiló, en realidad, sólo una de las causas abiertas a la ejemplaridad. En la Ilustración, el tribunal de la razón incoó contra ella un proceso general de acusación a consecuencia del cual se produjo, en pocas décadas del siglo XVIII y tras inmemorial vigencia, el colapso simultáneo, a primera vista asombroso, de las tres teorías de la imitación —de la Naturaleza, de las Ideas y de los Antiguos—. Sólo puede explicarse esa abrupta desaparición postulando el hundimiento súbito de la entera ontología premoderna y de la relación modelo-copia que le servía de estructura subyacente, arrastrando con ella las formas de imitación premoderna que eran emanaciones suyas. En su lugar, ocupa entonces el centro de la cultura, sin abandonarlo ya más, la *ontología de la subjetividad moderna*, autónoma, creadora y libre, incompatible con cualquier linaje de objetividad ejemplar.

Sin algún modo de objetividad, natural o consensual, la ejemplaridad es imposible, pues ésta implica siempre una pretensión de validez para más de un caso. El arrasamiento de todo vestigio de ejemplaridad premoderna fue obra de un «subjetivismo de caso único» y, en cuanto tal, forzosamente no ejemplar.

Fue Herder quien, en los orígenes del Romanticismo, primero cultivó un sentido para la diferencia cualitativa de todo ente, irrepetible y único, y para ensalzar la multiplicidad inagotable de lo real. No hay dos hojas iguales, dice, cada una debe «su cohesión a un aglutinante cuya delicada fórmula de mezcla se sustrae a todos los cálculos»;[233] si esto es cierto en los entes minerales y vegetales, cuánto más lo será en los hombres: «todo hombre acaba por constituir su propio mundo, semejante, sí, en su manifestación externa, pero estrictamente individual en su interior e irreductible a la

medida de otro individuo». Cada hombre contiene su propia medida, su propia ley, su propia originalidad no asimilable a ninguna otra. La Naturaleza que reverencian los románticos no es la *Natura naturata* de la vieja imitación académica sino la *Natura naturans* que innova sin cesar y que, como el genio artístico, genera, por encima de todas las reglas, esa obra maestra única e inimitable que es el yo, cada uno una novedad absoluta en el orden del ser. Ya se vio que Stuart Mill abogó por un concepto de individualidad como «extravagancia», más tarde Nietzsche acunó el sueño de un «superhombre» escatológico, y Heidegger, en su estela, emprendió una indagación fenomenológica sobre los contornos de un *«Dasein»* heroico que elige para sí mismo una existencia auténtica, excepcional, arrancada a la vulgaridad del término medio. Éstas son imágenes —cuyo catálogo podría ampliarse con facilidad— de una subjetividad moderna entendida literalmente como *privilegio*, esto es, como ley privada que desafía los modelos preexistentes y renuncia enfáticamente a su generalización, reconociendo en ese renunciamiento la marca de un exclusivismo superior.

Naturalmente, la ejemplaridad está vedada en la ideología del subjetivismo radical, que exalta y enaltece lo irrepetible y excepcional del yo. Ser hombre consiste en ser diferente, y quien quiera llegar a serlo en grado máximo ha de encumbrarse por cima de la *indistinción* de masa, donde todos los individuos se asemejan entre sí, y forjarse una personalidad *distinguida*. Esta perspectiva subjetivista encontró su revestimiento filosófico en la teoría de los hombres «superiores», «eminentes» y «egregios» que Carlyle y Emerson pusieron en circulación a mediados del XIX. *Sobre los héroes* (1841) y *Hombres representativos* (1845) recrean las vidas de hombres geniales que, sin embargo, no se proponen a la imitación sino a la admiración de sus lectores, salvo que —como dice Kant sobre la creación del genio— esos ejemplos, aunque inimitables, sirvan acaso para despertar a futuros genios al sentimiento de su propia genialidad. «Es grande todo aquel que procura ser lo que ya es por naturaleza y que nunca nos hace recordar a otros»; «cuando la naturaleza suprime a algún grande hombre, la gente explora el horizonte buscándole sucesor, pero no viene ninguno ni querrá venir. *Su clase se habrá extinguido con* él».[234] Es, en fin, un hombre inconformista que confía sólo en la fuerza de su carácter, desprecia «leyes, libros, idolatrías, usos y costumbres», desestima «el

ejemplo y la experiencia» y lega a sus congéneres este único mandato: «Afirmad vuestra personalidad: no imitéis jamás».[235]

A la vista de esta caracterización, no es injusto calificar a estas subjetividades descollantes con el título de «ejemplos sin ejemplaridad».

Cuando el ejemplo se desconecta de la regla ínsita en la ejemplaridad y ya no remite a la racionalidad y a la universalidad de algún modelo directivo del que precisamente es ejemplo, la influencia que ese gran hombre despliega sobre la sociedad —ahora masa— ha de discurrir por vías puramente emocionales. Hubo un momento en que la teoría de los *«great men»* —que en Carlyle y Emerson está empañada de esteticismo vitalista y místico— entró en contacto con los ensayos clínicos que las escuelas de Salpêtrière y Nancy llevaron a cabo a fines del XIX sobre la histeria, la hipnosis, la sugestión y el contagio psicológico. En *Psicología de las masas* (1895) de Le Bon, esa alianza ya se ha consumado y para él la masa, excitable y sugestionable por naturaleza, es presa de pasiones subconscientes de identificación hipnótica con unos jefes que dominan las artes de impresionarlas y manipularlas a su sabor. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Freud aporta una explicación psicoanalítica de este fenómeno que ofrece ya, al analizar el Estado, un cariz político. Trascienden el mismo aroma irracional, mágico y antimoderno los atributos con que en *Economía y sociedad* Weber describe el carisma como forma de dominación política inspirado en los estudios de Rudolf Sohm acerca de la comunidad cristiana primitiva. ¡Qué lejos estaba Weber de imaginar cuando murió en 1920 lo inminente del advenimiento en el corazón mismo de la «jaula de hierro» racionalburocrática —en la que él creyó descubrir el destino ineludible de la modernidad— de Estados fascistas fundados por caudillos carismáticos con la ayuda de masas en estado de embriaguez colectiva!

La publicación en 1859 de *El origen de las especies*, con su revolucionaria hipótesis de la selección natural, desencadenó un seísmo que sacudió los cimientos de todos los ámbitos de la cultura, irradiando también un impacto considerable sobre la doctrina de las personalidades egregias. Si se trasladaban a la sociedad sus observaciones sobre el comportamiento del reino animal, podía conjeturarse una selección natural actuando también entre los hombres y el predominio de aquellos dotados de condiciones adaptativas superiores en la lucha social, la cual también operaría en la

competencia de pueblos y naciones por su supervivencia. La biología darwiniana, pues, introduce en esta materia nuevas perspectivas relacionadas con la dinámica de las naciones. El libro de Bagehot *Física y política: reflexiones sobre la aplicación de los principios de selección natural y herencia a la sociedad política*, aparecido en 1872, responde a la pregunta por el origen de ellas postulando unos *«great men»* que, ofreciendo modelos paradigmáticos de conducta, tipificados en leyes y costumbres, proporcionan, al extenderse en la población, la semejanza y la uniformidad social necesarias para el nacimiento y consolidación de una nación en pugna con otras rivales. En 1880 William James pronunció la conferencia «Grandes hombres, grandes pensamientos y el entorno» para defender las opiniones de Bagehot respecto de las críticas que le dirigió Herbert Spencer en su tratado de sociología de 1873, donde negó a esos *«great men»* papel alguno en el cambio social y, erróneamente a juicio de James, se lo atribuyó en exclusiva a los factores medioambientales.

En *Las leyes de la imitación* (1890), Gabriel Tarde estructura la sociedad en una minoría inventora y una mayoría que imita las invenciones de los primeros. Como Bagehot y James, Tarde aspira a crear una ciencia que explique cómo evolucionan realmente las sociedades. Ninguno de ellos suscita la cuestión de índole moral de cuándo ese estamento de grandes hombres y de inventores exhibe una genuina ejemplaridad, bajo qué condiciones son modelos normativos, encarnan ideales de moralidad o enuncian una regla racional susceptible de generalización, sino que simplemente verifican, con métodos que quieren ser científicos, la existencia de una ley de propagación de ideas y costumbres de arriba abajo en la escala social. Para Tarde, la repetición es siempre el objeto central de la ciencia, y así como la física estudia las repeticiones vibratorias y ondulatorias de la materia y la biología la repetición genética a través de la herencia, así también la ciencia tardiana se interroga por la repetición social, esto es, la imitación del ejemplo. Por tanto, a diferencia de Carlyle o Emerson, su aproximación es positivista, basada en observaciones empíricas de hechos y despojada de enjuiciamiento valorativo, pero, coincidiendo con ellos, aunque por motivos distintos, su análisis, que se contrae a la mera descripción de la causalidad del *exemplum*, cortocircuita su apertura hacia el orden simbólico del *exemplar*, donde el ejemplo, que es siempre transitivo, adquiere significatividad humana. La minoría de

inventores no son modelos morales sino causas físicas que desencadenan la imitación de los demás, aunque con más propiedad habría que hablar de *mimetismo* más que de imitación, porque el hecho social de la reiteración colectiva de una conducta —que en ocasiones Tarde compara a los fenómenos de sugestión y de sonambulismo— no hace del inventor de un hábito o de un estilo de vida el portador de una regla universal, ni el vínculo que lo une al imitador implica una relación ética de valor.

El «elitismo clásico» de Mosca, Pareto y Michels comparte con la filosofía social de Tarde tanto la aspiración positivista de fundar una nueva ciencia empírica como el presupuesto de la inexorable estratificación de la sociedad en minoría y mayoría, pero, debido al sesgo peculiar de su método, abre un abismo insuperable entre esos dos estratos haciendo imposible la comunicación e influencia entre ellos, de manera que si Tarde pudo prescindir de la ejemplaridad para culminar su sistema, los elitistas pueden a su vez hacer lo propio con la hipótesis del ejemplo. Los elitistas no pretenden que los elementos de esta minoría sean siempre superiores en méritos o dignidad y que esa superioridad moral les otorgue el derecho a la dirección del país, ni mucho menos que su ejemplo sea el venero de las costumbres y los usos sociales; al contrario, se desentienden de la masa y su interés se dirige hacia el estudio del poder político —que por su propia naturaleza ha de estar concentrado en una minoría dirigente— y hacia las leyes que regulan su ejercicio, como la de circulación y sustitución de las clases políticas. Su punto de partida se halla tan lejano también de la poética de las personalidades egregias que sus investigaciones sobre la elite, en particular las de Michels a propósito de la oligarquía en los partidos políticos, se incardinan mucho mejor, dentro de la tipología weberiana, en la dominación legal-burocrática que en la carismática.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Wright Mills sorprendió la urdimbre hondamente elitista de las instituciones políticas norteamericanas y censuró la perversión del espíritu democrático implicada en la ocupación del poder político por tres elites —económica, militar y política— concertadas por un interés común. Schumpeter, por el contrario, intuyó en un cierto elitismo el ingrediente imprescindible de una auténtica democracia, dado que ésta, en contraste con los regímenes autoritarios, permite la competencia libre del político por el voto ciudadano y articula un procedimiento abierto y público de selección de dirigentes. La idea de la democracia como competencia

entre pluralidad de grupos y no como elites concertadas es desarrollada por los denominados «neoelitistas»: mientras Dahl explora esta intuición en sus estudios sobre la «poliarquía» (concepto que designa la democracia real y empírica, y se contrapone a democracia ideal y también a la oligarquía de Michels), Sartori llama la atención sobre el hecho de que la democracia parlamentaria está inexcusablemente regida por minorías gobernantes en todos los poderes del Estado —ejecutivo, legislativo y judicial— y estima que estos componentes aristocráticos de las sociedades democráticas no deberían convertirse en piedra de escándalo para nadie porque, a su juicio, no son inconciliables con la verdadera democracia sino sólo lo son con la utopía de un imposible (y, a su juicio, no deseable) igualitarismo.

§ 23. La «minoría selecta» en Ortega y Gasset: originalidad y crítica

Ha sido necesario discriminar entre el haz de doctrinas precedentes para percibir en toda su dimensión la originalidad de la filosofía de Ortega y Gasset en este complejo de cuestiones relacionadas con las personalidades egregias, los inventores y el elitismo, con las que guarda un cierto aire de familia en cuanto que también toma en consideración, como éstas, la calidad o la posición superior de determinadas personas, pero al mismo tiempo ofrece comparativamente rasgos propios, y por cierto más interesantes para el proyecto de una ejemplaridad pública, si bien a la postre insuficientes.

Suele destacarse que la teoría de Ortega sobre la minoría selecta es de índole moral y antropológica, y no política. Ortega nunca ocultó su resistencia a una visión de la política reducida a los sobresaltos de la clase profesional que ocupa las instituciones del poder, como el Parlamento y los partidos. La minoría de personas superiores —minoría «excelente», «eminente», «cultivada», «directora», «nuevos hombres privilegiados», «los mejores», etcétera— no coincide en modo alguno con una elite de poder y se aproxima más a una autoridad crítica, simbólica, reflexiva y de ilustración social, que actúa fuera del Estado.[236] Debe imaginarse como una conjunción plural de ciudadanos responsables que tiene asignada una función pedagógica: «Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las

masas», se lee en el prospecto de «La liga de Educación Política Española» fechado en 1913, en perfecta comunión ideológica con el programa del krausismo español, la Institución Libre de Enseñanza y los escritos de sus admirados Giner de los Ríos y Joaquín Costa. Un año después, en la conferencia «Vieja y nueva política» pide, para cumplir ese objetivo, la colaboración de médicos y economistas, ingenieros y profesores, poetas e industriales, individuos de educación superior pertenecientes, entre otros, a esa minoría «intelectual» a la que se le encomienda «sacar a las masas inertes de su indolencia».

Es sabido que la inflamada retórica de la conferencia de Ortega no llega a pisar nunca el terreno de las propuestas concretas: la misión educativa no se traduce en una política pública —una reforma educativa o un mayor presupuesto para las escuelas, por ejemplo— ni en una definida línea de conducta por parte de las minorías: no resulta claro cómo éstas, en la práctica, han de educar políticamente a las masas, falta el eje de conexión que embrague unas con otras en la realización de la histórica empresa. La inconcreción de sus cogitaciones filosóficas al respecto alcanza a la noción misma de «minoría selecta», que no estrecha y circunscribe mínimamente en parte alguna de su obra completa. Esa vaguedad conceptual propicia en ciertos momentos, pese a lo arriba dicho, el deslizamiento hacia el ámbito propio de la clase política o gobernante en sentido lato, característica del «elitismo clásico», porque, al fin y al cabo, los políticos forman parte de esa minoría intelectual llamada a la regeneración moral del país; si en *Parerga* (1924) o en *Reforma de la inteligencia* (1925) recomienda a la minoría un retraimiento del compromiso público, pasando de la empresa utilitaria a la deportiva, es porque antes había fungido como elite en el mando político. Debido a la ambivalencia de sus expresiones, mudando de un artículo a otro, de un contexto a otro,[237] sus análisis pueden recordar también los de la ciencia físico-política de Bagehot y Tarde cuando presenta, como a veces hace, la comunicación entre la minoría y la masa a la manera de una cadena de transmisión mecánica de ideas y usos entre esos dos segmentos sociales. La influencia poderosa que sobre este tema acusa del «hombre superior» nietzscheano, encarnación de una «moral aristocrática» desbordante de vitalismo, energía volitiva y lujosa creatividad, en algunas ocasiones proyecta, en fin, sobre la orteguiana minoría selecta una coloratura muy cercana a esas personalidades egregias —inimitables por

geniales— del misticismo romántico de Carlyle y Emerson, que no educan sino ignoran o aun desprecian a las masas de almas vulgares.

Ortega, como se ve, es permeable a todas las incitaciones de su tiempo, lo que enriquece su pensamiento tanto como le hace perder en precisión, manteniéndose aún pendiente y sin explicitar la cuestión de cómo la minoría comunica con la masa y realiza en ella la tarea de educarla políticamente.

Y en esto exactamente reside la gran originalidad de «La ausencia de los mejores», la segunda parte de *España invertebrada* (1921).[238] La relación entre la minoría selecta y la masa, que permite a la primera cumplir su misión pedagógica, es una relación de ejemplaridad. Entre 1913 y 1916, Max Scheler había elaborado una ética material de los valores que culminaba en los prototipos ejemplares, pero la función social de éstos quedaba en penumbra, porque en su planteamiento sociológico, expuesto en otros trabajos, esa función compete a los jefes o a las elites.[239] En Ortega, en cambio, la ejemplaridad de la minoría selecta articula toda la sociabilidad humana, tanto la más doméstica como la política. La «ley de la gravitación espiritual», en virtud de la cual todo yo siente una espontánea emoción admirativa y un deseo de asimilación al hombre ejemplar en presencia, se cumple en la intimidad de unos hombres reunidos en tertulia, pero explica también el origen histórico de las asociaciones primigenias por obra del poder atractivo de los mejores (que crean normas o modos ejemplares de ser y de vivir, aceptados y seguidos por el resto de la población), al mismo tiempo que es el factor real de integración de las naciones contemporáneas: «Una nación es una masa organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos». Y lo que organiza y estructura esa masa es la ejemplaridad de estos selectos: «De esta manera vendremos a definir la sociedad, en última instancia, como la unidad dinámica espiritual que forman un ejemplar y sus dóciles».

La minoría se compone de individuos —los mejores, los excelentes, los eminentes— que son modelos de perfección moral. Al percibir esa perfección encarnada en los elementos de la minoría selecta brota en nuestro ánimo el deseo de repetirla, de llegar a ser como ellos y hacer las cosas como ellos las hacen: «En la asimilación al hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser, nos disponemos a *reformar* verídicamente nuestra esencia según la

pauta admirada». La contemplación de lo óptimo residente en el modelo suscita en el yo el anhelo de «reformar su vida» y elevarse hacia ese ejemplo superior de lo humano. La ejemplaridad del ejemplo «dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos». Convivir con el ser ejemplar lleva a vivir como él y por tanto a mejorar y perfeccionarse; si la masa en bloque sigue los patrones establecidos por esos prototipos humanos, esa sociedad sana y normal se convierte para ella en «un aparato de perfeccionamiento». Entonces puede decirse que «el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores»; y al cundir el ejemplo en la masa la misión pedagógica y moral de la minoría selecta se realiza y alcanza su buen suceso.

En esta inflexión original de su pensamiento se advierte la peculiaridad de Ortega en comparación con las teorías ideológicamente próximas aludidas arriba. A diferencia de las personalidades egregias y de las elites políticas, la minoría selecta despliega una influencia personal y directa sobre la masa, que no está separada de aquélla por un abismo infranqueable; pero esa influencia no se concibe en Ortega como una suerte de electricidad mimética (Tarde) o un mentalismo hipnótico (Freud) sino como el reconocimiento debido a la ejemplaridad del ejemplo. «Se dice que la sociedad se divide en gente que manda y gente que obedece; pero esta obediencia no podrá ser normal y permanente sino en la medida en que el obediente ha otorgado con íntimo homenaje al que manda el derecho a mandar»: en esta cita se compendian las dos novedades de su posición filosófica, pues, por un lado, afirma, contra el elitismo, la comunicación entre los dos estratos en que se divide la sociedad y, por otro, dicha comunicación se interpreta, contra la ciencia físico-social, como el «íntimo homenaje» prestado a una moralidad superior.

El mismo sintagma «minoría selecta» traiciona la raíz inconfundiblemente aristocrática de la ejemplaridad orteguiana: son siempre pocos y escogidos los ejemplares. De esta ejemplaridad aristocrática nos es dado decir que, en Ortega, su ejemplaridad es adventicia y su aristocratismo, en cambio, constitutivo. La ejemplaridad es un invitado que hace su aparición en *España invertebrada* y casi en ese mismo momento hace mutis en el teatro de Ortega —sólo interrumpido por el artículo «No ser hombre ejemplar» (1924), donde denuncia la fingida y

fraudulenta—, porque aunque en los años veinte estará todavía vigente la «minoría selecta» como esquema comprensivo de los hechos históricos y sociales de la cultura española y después europea, la insistencia se pondrá entonces en la desarticulación de la vida social que nace del cortocircuito de la antes integradora relación de ejemplaridad que unía a masas y minorías, bien por la rebelión de las primeras, bien por la deserción de las segundas. La imitación del ser ejemplar es para el filósofo, en el fondo, negocio de masas bien educadas, no de los selectos, y por eso está del todo ausente de su madura ontología de la vida, incluso en donde uno podría esperarla, pues si, conforme al imperativo de ejemplaridad, el hombre debería ejecutar lo que el modelo es y hace, bien podía haberse seguido de ese presupuesto alguna consecuencia para sus elucidaciones posteriores respecto del hombre como «ser ejecutivo», en la línea, quizá, de un Scheler que sitúa en el vértice de la moralidad justamente a la «co-ejecución». Muy pronto, ya en los treinta, hasta el de la minoría selecta será también un concepto abandonado en razón del ensimismamiento del último Ortega, que tinta de inautenticidad esencial todo el mundo social en su conjunto, compuesto de «gente» alterada y de «usos» irracionales, impersonales y rutinizados, desprovistos de función educativa.

En cambio, el aristocratismo subyacente a la minoría selecta es un postulado perdurable de un cabo a otro de su obra, que reposa a su vez en la que llama «ineludible ley natural» de la desigualdad humana.[240] Ese axioma inderogable de la desigual condición del hombre se cumple en todos los ámbitos de la vida: la política *(Vieja y nueva política)*, la estética *(La deshumanización del arte)*, la filosofía *(Ideas y creencias)*, la historia *(En torno a Galileo)* y desde luego, ya se sabe, en la esfera moral y social. «Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de la aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad». La desigualdad alcanza incluso a la dualidad sexual, pues para Ortega, más allá de lo que pretenda la última «manía igualitaria» de una Simone de Beauvoir, la mujer es de un «rango vital» inferior al hombre: «No existe —dice— ningún otro ser que posea esta doble condición: ser humano y serlo menos que el varón».[241] Es justo indicar que en este punto no se alejaba de la moral jerárquica de Max Scheler, quien en *El resentimiento en la moral* (1912)

arguye con ardor que, dado que los valores son por esencia desiguales, todo igualitarismo encierra siempre una dosis de resentimiento, el cual se manifiesta en unas «situaciones» típicas que el autor enumera y describe en su ensayo.[242]

Uno y otro, a la postre, se inspiran en la moral aristocrática de Nietzsche y en el *«pathos de la distancia»* que, se lee en *Más allá del bien y del mal* (1886), surge de «la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y en el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados».[243] «La verdad es dura», añade Nietzsche antes de revelar el origen (bestial) de la «moral de los señores», contrapuesta a la «moral de los esclavos». La especie aristocrática de hombre se siente a sí misma creadora de esa dura verdad —que distingue entre «lo aristocrático y lo despreciable», no entre «lo bueno» y «lo malvado»—, porque ella determina los valores y otorga dignidad a las cosas. Su moral es la autoglorificación y en el primer plano se encuentra el sentimiento de plenitud y de poder desbordante, la felicidad en tensión y la consciencia de su exceso de vida. Los señores sólo son responsables ante los que son como ellos, y por eso les es lícito actuar como mejor les parezca frente a los de rango inferior, a los que desprecian, y en todo caso «más allá del bien y del mal». «Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales?», se pregunta. La moral de los esclavos ha segregado estos ideales, hostiles a la vida, del humanitarismo, la compasión y la mansedumbre, que ahora campean por la cultura europea. En *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche sostiene que la rebelión de los esclavos permitió a éstos imponer en Occidente su moral ascética, de filiación platónico-judía, que comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores.[244]

Este cuadro de esclavos mansos pero, en una hora determinada y llevados por el resentimiento igualitario, puestos en estado de rebelión, se insinúa en el horizonte de la distinción que rubrica el capítulo VII de *La rebelión de las masas* entre el alma noble y el alma vulgar, en la que el pensador español vierte su desprecio hacia ese hombre-masa que ha incurrido en indocilidad culpable consumando su levantamiento contra la minoría

selecta.[245] De la masa —ese «montón humano» llega a decir con fastidio en *España invertebrada*— sólo se espera docilidad, una disposición de femenino rendimiento hacia el selecto, el abandono confiado del menor de edad en las manos providentes de sus benefactores: ninguna virtud republicana, ninguna deliberación, pues su «biológica misión es seguir a los mejores». Y la biológica misión de los mejores es ser y seguir para siempre siendo ejemplares: se diría que la ejemplaridad —con el esfuerzo y la autoexigencia que los distingue de la masa— no es para ellos un imperativo moral sino una vocación. Alma noble y alma vulgar, minoría selecta y masa, responden a dos arquetipos eternos a los que cada cual se halla biológicamente prellamado. Los vulgares pueden imitar la ejemplaridad pero, al parecer, no ser ellos mismos ejemplares, ni la minoría de los ejemplares caer en la vulgaridad de la masa, sólo cada uno ser leal o desleal a sus respectivos destinos. Constituyen dos «modos de ser» puros y sin mezcla, segregados por una raya de fatalidad.

La ejemplaridad de Ortega está herida por este aristocratismo despectivo que la inhabilita definitivamente para el proyecto de una *paideia* democrática. Se trata de una ejemplaridad ya realizada, naturalista y necesaria como la imitación premoderna, que además incumbe a unos pocos y no un mandato que interpela a todos los que, sobre la tierra, viven y envejecen, hecho humano fundamental en el que todo yo sin excepción se asemeja a los demás y se nivela con ellos. La desigualdad natural, lo mismo que el principio de jerarquía entre los hombres, ha sido una creencia vigente desde que la Humanidad dio sus primeros pasos y mantenida de una y otra manera en el rodar de la Historia, hasta que el siglo XX ha descubierto, con emoción revolucionaria, la verdad democrática de la misma dignidad de todo hombre por igual, única, universal y anónima, y también abstracta en cuanto abstrae, a estos efectos, de los accidentes idiosincrásicos y particularizadores de los individuos, que se confinan al regocijo privado extramuros de la política y ya no conceden, como antes, entre los que ontológicamente son iguales, derechos, prerrogativas, estatus o misiones, en definitiva diversidad de «dignidades». La democracia no es el sistema que garantiza siempre la igualdad material entre los hombres, pero sí, al menos, aquel para el que las violaciones a la común dignidad humana son siempre injustas. Ortega no percibe esa verdad y no siente su belleza y su grandeza y en este aspecto prolonga una ontología tradicionalista, y ya para su tiempo,

anacrónica y reactiva frente a la histórica emergencia del *demos* como agente político, incurriendo, al sumarse al coro general de los denostadores de la «democracia de masas», en la misma vulgaridad que critica.

Sin duda, la moderna democratización de la subjetividad a todo yo existente libera la persistente vulgaridad que nos rodea y que hoy muchos repugnan; pero no es menos cierto que esa igualación ha sido precedida por un ahondamiento en las profundidades infinitas del yo, de manera que los elementos de la sedicente «masa», si en algo se parecen entre sí, es en ser cada uno de ellos una subjetividad autoconsciente y excéntrica. En consecuencia, el hombre-masa, más que la entidad inane y amorfa que Ortega imagina, es, bien mirado, una virguería jurídica y cultural, el destilado de un refinado alambique, y por eso mismo tan difícil de gobernar: su administración secularizada es el principal problema de la civilización futura. En rigor, lo que Ortega moteja de «masa», dócil o rebelde, lo designamos ahora con más respeto «ciudadanía», una voz que, en su acepción democrática, rechaza por extraña a su esencia unitaria la tentativa de divisiones entre dos tipos de hombres, de morales, de almas, de misiones, que rebajan a una parte de la población, precisamente la más numerosa, a un estatus disminuido de ciudadano, asistido y monitorizado por una minoría de superlativa capacidad.

En virtud de la dignidad democrática, a cada ciudadano se le reconoce igual autonomía moral y competencia cívica para buscar la felicidad a su manera y elegir, según su criterio, lo que más le conviene en los asuntos públicos y privados, sin que ningún otro ciudadano pueda pretender, en consideración a sus dones naturales, su posición social, sus méritos o sus conocimientos superiores a los del resto, el ejercicio de una tutela sobre los demás y sobre las decisiones relevantes atinentes a su vida. Alcanzada la mayoría de edad, se convierte en ciudadano de pleno derecho y los juicios y las preferencias de cada yo, expresados en los procedimientos previstos, valen todos igual, y es muy justo que así sea: compartimos la misma dignidad porque todos experimentamos con pareja intensidad la experiencia fundamental de vivir y envejecer, y nadie puede sustituirnos en este trance personalísimo y al mismo tiempo universal por lo mismo que nadie posee la llave de la vida. Por descontado que son bienvenidas la educación y la cultura que contribuyen a la emancipación del yo y al afinamiento de su juicio crítico frente al riesgo de manipulación y al de pensar y pensarse con

conceptos prestados, pero el más o el menos de instrucción de las personas no altera la realidad última de nuestro común destino mortal y de la igual dignidad finita de todos los hombres ante la negatividad de la experiencia y del devenir enigmático de la vida, que no entiende de minorías selectas ni de eminencias ni de privilegios.

Esa supuesta «ley natural» y ese imaginado realismo científico que, según se decía, legitimaban la primacía de unas minorías rectoras y la inevitable estratificación de la vida social, han quedado desmentidos por la gestación actual en Occidente, ante la mirada atenta de todos, de una civilización igualitaria sobre bases finitas. El aristocratismo de partida priva a la ejemplaridad orteguiana de voz en este proceso ya incoado, el cual, sin embargo, necesita a todo evento retener la idea de la ejemplaridad, una vez se haya despojado de sus anticuados y postizos acentos elitistas, para en torno a ese eje hacer girar todos los cuerpos lanzados a sus órbitas en la segunda parte del presente ensayo, en particular los allí designados *paideia, mores* y *virtus*. Cualquiera que sea la naturaleza de la realidad biológica, asumimos que la realidad moral —como la dignidad que le presta fundamento —es igualitaria, y en la sección octava se mostrará, al analizar la «facticidad del yo» y su exposición forzosa a la influencia del ejemplo mutuo, que la ejemplaridad, que interpela la conciencia de todo yo sin excepción dirigiéndole un mandato de responsabilidad, constituye el elevado ideal que la igualdad democrática anda buscando para consolidarse como proyecto moral.

VIII. Principios de ejemplaridad igualitaria

A la anterior *pars destruens* le sigue ahora una *pars construens* que ha de iniciarse desde lo más elemental de la realidad en que vivimos: el análisis y la descripción de la «situación de hecho» que condiciona la libertad del yo y los modos de su ejercicio. Uno no es libre para elegir aquellas circunstancias que vienen dadas por la finitud de la vida, y se sorprende a sí mismo ante unas responsabilidades que, teniendo un origen externo, le sobrevienen sin su previo consentimiento. En cambio, sí es libre para anudar a esa situación fáctica algunas consecuencias para su vida moral. Aquí el ser determina «el deber-ser»; o lo que es lo mismo: el ejemplo empírico, el que recibimos y el que damos, llama a una ejemplaridad moral.

Se retoma, por tanto, la distinción real entre *exemplum* y *exemplar* que se propuso antes, pero ahora desde una perspectiva decididamente igualitaria. Una larga tradición, de la que los héroes homéricos, caudillos de pueblos, son apenas una primera muestra, nos ha acostumbrado a asociar la ejemplaridad con un aristocrático *«pathos* de la distancia». La manera de separar quirúrgicamente a esos dos siameses —ejemplaridad y aristocracia — es tomar el igualitarismo del ejemplo como inexcusable punto de partida de toda ulterior reflexión, y sólo admitir una universalidad ejemplar que asuma como presupuesto inicial que *todos* somos ejemplos para *todos*, que todo hombre es ejemplo para los demás y los demás lo son para él, porque el yo vive en una red de influencias mutuas a la que le es imposible hurtarse (§ 24).

El *exemplum* es esencialmente transitivo y remite a la significatividad del *exemplar*: si se produce un cortocircuito interrumpiéndose su conexión a la ejemplaridad, el ejemplo decae en su designio y viene a ser un caso fortuito carente de interés, pero si, por el contrario, se abre a la ejemplaridad, entonces participa de una universalidad reduplicada. Decía Kant que la obra de arte enuncia por sí misma una regla universal no conceptual —un canon

o una ley de la belleza— y que al mismo tiempo esa regla postula la necesidad de ser aceptada por la generalidad de los hombres que tengan buen gusto. Pues bien, la misma doble universalidad cabe predicar de todo hombre que, sabiéndose en una red de influencias mutuas, siente la responsabilidad de su propio ejemplo.

En efecto, por una parte, ante la evidencia de la influencia moral en los otros, positiva o negativa, de su ejemplo personal, el yo conoce su responsabilidad y siente el deber de reformar el tenor de la vida que llevaba hasta entonces y trascender la vulgaridad que era su elemento (§ 25). Por otra parte, la universalidad ejemplar íntima al prototipo excelente es difusiva por naturaleza y llama a una universalidad social. Como la obra de arte, postula la necesidad de su aceptación por todos los que conserven el gusto por lo bueno, lo excelente, lo no-vulgar. De lo que se sigue que la ejemplaridad no puede recaer nunca sobre las experiencias excéntricas, inusitadas o personalísimas del yo, sino sólo sobre el universal vivir y envejecer de los hombres (§ 26). Pero esta universalización de la ejemplaridad puede realizarse sólo si la subjetividad moderna, educada desde el Romanticismo en el cultivo de la diferencia y la excentricidad, se reconcilia consigo misma y aprende a reconocerse en las experiencias comunes y normales de todo hombre por el hecho de serlo. La ejemplaridad igualitaria sólo es posible, en fin, si también la subjetividad empieza a comprenderse a sí misma de forma igualitaria.

§ 24. Red de influencias mutuas

Lo que Ortega llamaba de modo impersonal «circunstancias» del yo son, en rigor, «circunstantes», es decir, ejemplos personales que nos rodean por todas partes y que nos colocan sin quererlo en una especial posición moral. Al ser una simple cuestión de hecho, cotidianamente constatable, en *Imitación y experiencia* se la denominó «facticidad» y se sirvió de este principio —que a la postre implica la recuperación de una objetividad premoral pero condicionante de la libertad del yo— para revisar el postulado moderno de una subjetividad autónoma y libre que se da a sí misma su ley sin seguir ni imitar nunca a otro y que no concede al ejemplo ajeno trascendencia o significación alguna en el plano de la moralidad. Se

recordará, por ejemplo, que para Kant la mayoría de edad intelectual consiste, en síntesis, en «servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro».[246] Pero ¿es realista suponer un yo autolegislador que, cual mónada autárquica, actúa moralmente sin acusar influencia alguna del ejemplo de todos los que le preceden y le envuelven?

El niño despierta a la conciencia en un mundo habitado por adultos a los que mira con confianza y con un sentimiento de dependencia. Para educarlo, los padres no necesitan aprobar leyes o decretos escritos que sus hijos no podrían leer: les basta con el ejemplo persuasivo de sus vidas y los juicios emitidos, aprobatorios o desaprobatorios, acerca de los ejemplos ajenos de conducta y los de los propios niños. Mediante la repetición incesante y rutinaria de ejemplos personales, debidamente interpretados, esa conciencia infantil, impresionada por la más poderosa existencia de los mayores, se moldea, se pauta y recibe el sello de una marca indeleble, con mucha mayor penetración y profundidad, como todos los educadores saben por experiencia, que todo el poso de peroraciones, razonamientos y discursos. Y en esa conciencia infantil se forma para siempre la plantilla de un *a priori* epistemológico y emocional, que estructura su conocimiento de la realidad social y existencial y también su disposición sentimental hacia ella, aunque normalmente opera de modo silencioso y olvidado para la conciencia misma. No es sólo que el yo encuentre ejemplos significativos en su experiencia, que desde luego los encuentra; sucede más bien, en un plano más profundo, que su propia experiencia cognitiva y sentimental es posible gracias a estas categorías ejemplares perceptivo-prácticas que en su día constituyeron su subjetividad y que, a partir de entonces y para el resto de su vida, fijan los esquemas previos de su posible comprender, querer y amar en el mundo.

Si un pequeño círculo de personas confecciona la cuadrícula de la psique infantil, en la edad madura el hombre no sólo sigue recibiendo el impacto del entorno exterior sino que ese círculo se ensancha a toda la sociedad: «Tan pronto como se observan fenómenos específicamente humanos, se entra en el dominio de lo social. La humanidad específica del hombre y su sociabilidad están entrelazadas íntimamente. El *homo sapiens* es siempre, y en la misma medida, *homo socius*».[247] La psicología social nos ha desvelado la decisiva participación de los ejemplos y los hábitos comunitarios reinantes en el proceso de construcción de la realidad a través

de la interacción tipificada entre los agentes morales, también entre los adultos. Éstos, gracias a la adquisición del lenguaje y el razonamiento y a la progresiva acumulación de experiencias, desarrollan una mayor capacidad crítica, desechan unos ejemplos que ya no convencen como modelos ni resisten el contraste con la realidad, quedan fascinados por otros, los hibridan, los condensan, los interiorizan, los independizan de sus originales portadores hasta transformarse en arquetipos intemporales. Además, estos arquetipos no surgen sólo de la experiencia empírica directa, sino también de las notoriedades de la época, los medios de comunicación de masas, la historiografía, los estudios biográficos, la literatura; y no sólo de ellos, también de la imaginación, de las ensoñaciones oníricas y de las oficinas del subconsciente.

Con la mayoría de edad despedimos a algunos de los antiguos dioses y héroes, pero saludamos a otros nuevos mientras en todo momento permanece en nosotros una mitología subliminal. Vivimos, nos movemos y existimos entre ejemplos: *de facto*, nos guste o no, nos parezca bien o mal, somos ejemplos para los demás y los demás son también un ejemplo constante para nosotros. Estamos irremediablemente envueltos en *una red de influencias mutuas*, arrojados a un horizonte de ejemplos personales, los cuales están *allí* siempre *antes* como un destino prescrito para el hombre, con una prioridad no sólo temporal sino moral, y por ello conforman la *facticidad* del yo, el elemento sobre el que éste flota y se mantiene en la superficie. No hay zonas neutras, exentas de la red de influencia, la cual se extiende, sin distinción alguna, a todas las esferas de la vida del yo.

Cuanto en § 16 se mantuvo respecto a las costumbres, cabe ahora reiterarlo a propósito de los ejemplos, que anteceden a las costumbres y son su fuente y origen. El ideal kantiano de un yo autónomo ha quedado desmentido por la evidencia de una objetividad que está ya *allí* condicionando al yo cuando éste empieza a tener conciencia de sí mismo. El «giro lingüístico» de la filosofía en el siglo XX, el descubrimiento del carácter constitutivo y previo del lenguaje común o natural no formalizado, es una manifestación de esa vuelta a una realidad lingüística presubjetiva, sobre la que han insistido en particular la hermenéutica y últimamente el comunitarismo. Cuando el yo autónomo piensa, lo hace usando un lenguaje y, como el lenguaje es un producto social, su pensamiento, aun el más íntimo, se expresa forzosamente con palabras prestadas, nunca propias; a

través del lenguaje, pues, la sociedad se cuela hasta en los momentos de mayor autoconciencia del yo. Y, por su parte, el lenguaje, sin perjuicio de sus componentes innatistas y gramático-generativos, es una costumbre comunitaria que se adquiere y desarrolla por imitación del ejemplo. Cierto que incluso el ejemplo, para que libere toda su significatividad potencial, requiere en la mayoría de los casos una interpretación lingüística que ilumine el simbolismo del que es portador. Pero, en el ámbito de la moralidad, se reitera una vez más, es en el ejemplo personal, y no en el discurso, donde la regla se propone a la intuición.

¿Dónde reside el inmenso poder del ejemplo personal? Un ejemplo fortuito, uno casual, es un simple caso de la naturaleza que prueba, al menos, que ese hecho es *posible* y que es *real* en el nivel de realidad en que se emplace, empírica o fantástica. Además, en todo hecho aislado se halla en germen un principio de hábito, individual —el ejemplo que el yo repite — o social —el que repiten los demás—. Como los instintos del hombre son inespecíficos y carentes de dirección en comparación con los de otros mamíferos superiores, puede aplicar sus capacidades a un arco de actividades muy extenso y rico, pero, por otro lado, ese exceso de libertad le generaría vértigo y miedo-pánico si, ante ese vacío, no viniera a subvenirle un oportuno cuerpo de hábitos y rutinas. La habituación presenta la gran ventaja psicológica de restringir las posibilidades humanas, proveer al yo de la especificidad que le falta a su cuadro de instintos no dirigidos y proporcionarle un trasfondo estable en el que desenvolver su vida con un mínimo de tensión y esfuerzo, liberando energía para otras decisiones que requieren mayor deliberación y voluntad.[248] El hábito muestra que un ejemplo, a más de posible y real, es también *normal* y la normalidad, esa «repetición continua de contingencias», nos inspira una familiaridad a la que con gusto nos acogemos.[249] Parte de esa hospitalidad proviene del calor que despide aquello que ya ha sido experimentado, probado y, si se trata de un hábito comunitario, aceptado por el consenso social, por lo que, en principio, ninguna novedad amenazante cabe temer de seguirlo y repetirlo.

Cuando ese mero caso de la naturaleza o ese hábito colectivo personifica un bien o un valor moral, entonces el ejemplo trasciende la dimensión naturalista o psico-social y, pleno de transitividad simbólica, se proyecta al significado de la ejemplaridad. Señalamos a nuestra admiración un ejemplo

de nobleza, de magnanimidad o valentía porque estos valores apenas pueden aprehenderse con definiciones o conceptos, sólo comparecen y se captan propiamente, en un acto de percepción sentimental del yo, cuando se materializan en la narratividad corpórea del ejemplo, en el cual se hace tangible la regla universal.

Ocurre entonces que dicho ejemplo, además de mostrar lo que es real y normal, enuncia una necesidad moral, algo que *debería ser*, algo que todas las personas con un gusto no estragado o no perjudicado por la vulgaridad deberían en conciencia aceptar con aplauso. Éste es el segundo momento de la transitividad del ejemplo, la extensión horizontal después de su apertura vertical. Cuando el ejemplo individual se abre a la universalidad de la regla moral, su manifiesta ejemplaridad reclama una socialización también universal de la regla y la repetición colectiva de ese ejemplo. En ese momento de máxima concentración en el que el *exemplum* se hace *exemplar*, todas las potencias se conjuran para dotar al ejemplo de una persuasión extrema, porque ¿cómo resistirse a la incitación de un ejemplo moralmente necesario cuya misma existencia demuestra que al mismo tiempo es posible? Y si es posible ¿por qué no se realiza? La ejemplaridad de ejemplo nos golpea y nos obliga a tomar conciencia de nuestra vulgaridad de vida.

El mal ejemplo me absuelve, el bueno me condena. Si ante mí tiene lugar una acción reprochable, ese ejemplo tiene en mí un efecto sedante, me tranquiliza, porque yo podría, si lo deseara, hacer eso mismo que los demás censuran y, sin embargo, está visto que no lo hago, quién sabe si por virtud. En cambio, la acción ejemplar de la que soy testigo, me interpela, conmueve mi corazón, sacude mi mala conciencia, porque todo en ese ejemplo —la necesidad moral aliada con su demostrada posibilidad práctica — me convida a imitarlo y, si no lo hago, me pone en la obligación de responder ante mí y ante los demás de las razones de mi conducta, súbitamente bajo sospecha. La influencia del ejemplo me fuerza, por tanto, a responder de mi vida y me coloca en una posición de *responsabilidad* con relación a mi vulgaridad presente, apremiándome a reformarla. Porque si uno como yo, en circunstancias en todo parecidas a las mías, es honesto, justo, ecuánime y leal, ¿por qué no lo soy yo?; si otro es solidario, humanitario, compasivo hacia sus semejantes, ¿qué me impide a mí serlo también?; cuando observo a un tercero comportarse con urbanidad y

civismo, ¿dónde queda mi barbarie? En la mayoría de los casos, el ejemplo se exhibe en la publicidad de la casa, el oficio, la plaza, y por ese mismo carácter, aun sin quererlo, abre un juicio público contra el yo sorprendido en su mediocridad, al que sólo le queda explicarse o reformarse.

Conviene insistir ahora otra vez que cuando se habla aquí de un ejemplo, no se postula en modo alguno que todo ejemplo sea siempre una recomendación de virtud: hay ejemplos positivos (i. e., ejemplares) pero también los hay negativos, contraejemplos o antiejemplos, y cada cual puede imitar uno y otro en el ejercicio de su libertad. Además, la reacción del yo ante el ejemplo no se contrae en la práctica a la respuesta imitativa, porque quien imita, ciertamente imita un ejemplo, pero la presencia de un ejemplo puede suscitar una pluralidad de sentimientos: además del deseo de emularlo, también desprecio, odio, resentimiento o envidia. Cuando Marco Aurelio dice que «el mejor medio para vengarse de una mala persona es procurar no asemejarse a ella»,[250] parece sugerir que el campo del ejemplo es más extenso que el de la imitación porque alude a la hipótesis de un ejemplo negativo que no merece ser seguido; y si la disimilitud de conducta que aconseja es, para el emperador filósofo, una refinada forma de venganza, se debe a que todo verdadero ejemplo aspira, por su carácter transitivo, a una generalización social, de suerte que en el acto de distinguirse de él se frustra de plano esa tendencia al universalismo que pertenece a la esencia del ejemplo cuando es ejemplar, denunciando la falta de ejemplaridad de esa «mala persona». A no ser que lleguemos al convencimiento de que si nos resistimos a la influencia de un ejemplo determinado, lo hacemos, bien mirado, no por eludir la imitación sino por fidelidad a otro ejemplo aún más vinculante que se nos hace presente en la conciencia y al que —a ése sí— le reconocemos el genuino derecho a una generalización en nuestra vida: nos alejaríamos de un ejemplo pero sólo para acercanos a otro superior en nuestra estima.

§ 25. La responsabilidad personal del ejemplo

La responsabilidad no ha estado hasta ahora en el centro de la teoría ética. Hans Jonas explica este hecho por el predominio histórico de una metafísica que concibe el ente según el modelo del presente intemporal y

tiene asegurado su ser sin depender de nada ni de nadie. Últimamente, continúa Jonas, el desarrollo de la técnica ha llegado tan lejos que el hombre dispone de poder suficiente para destruir el mundo —que se ha hecho vulnerable— y arruinar el futuro de nuestros descendientes. En términos metafísicos, lo que es podría algún día no ser y el destino de esta contingencia hacia el ser o hacia la nada depende de la conducta moral de los hombres de hoy: «Algo a lo que el tiempo no puede hacer nada, a lo que no le ocurre nada, no puede ser objeto de responsabilidad. (…) Sólo se puede ser responsable de lo mudable, de lo que se ve amenazado por la decadencia, es decir, de lo efímero en su caducidad».[251] Por consiguiente, es el modo contingente de ser el que demanda una ética de la responsabilidad que, a diferencia de la tradicional, se orienta hacia el futuro y las generaciones venideras. La responsabilidad nace cuando el ser, que se ha revelado en nuestro tiempo perecedero y menesteroso, necesita, para existir, estar a cargo de otro, que responde de él. La relación de los padres respecto al niño lactante y, en un segundo lugar, de los políticos respecto a la sociedad cuyos intereses gestionan son, para Jonas, los dos paradigmas de la ética de la responsabilidad.

Por mucho que pueda reprochársele que incurra de lleno en la llamada «falacia naturalista», es mucho más convincente y atenida a la facticidad de este mundo una ética que toma como presupuesto la situación realmente creada en torno al yo para, de ella, extraer el fundamento de una ética; aquí el ser funda un deber y es el *indicativo* lo que origina el *imperativo*, y no al contrario. Parece también plenamente asumible que el imperativo que nace de esa situación ya creada obligue al sobrevenidamente responsable a colaborar con aquello que está a su cargo para que pueda alcanzar sus fines y perfeccionarse: la facticidad genera en el yo que está arrojado a ella, por consiguiente, un deber de responsabilidad.

De donde deriva la peculiar naturaleza del imperativo ético de responsabilidad, hipotético y categórico a la vez. Porque desde Kant llamamos hipotético al imperativo que pende, para que sea vinculante, del cumplimiento de una condición, mientras que el categórico opera incondicionalmente sin sujetarse a la confirmación de una hipótesis. Una ética que toma como fundamento del imperativo que enuncia la facticidad del mundo, ha de calificarse, *prima facie*, de hipotética, pues su formulación está condicionada a la concurrencia de esa previa situación de

hecho. Sin embargo, podría imaginarse un imperativo hipotético cuya condición, de hecho, se haya cumplido ya, creándose desde entonces una situación permanente para la ética y en este sentido incondicional; piénsese en los deberes que emanan de un hecho histórico que ya se ha producido y que la circunstancia de su aparición en el mundo es, naturalmente, irreversible, como ocurre, por ejemplo, con la responsabilidad inherente a la mayoría de edad para los que ya la han alcanzado, o los deberes en que incurre la humanidad como consecuencia de haber desarrollado tecnología suficiente para destruir el planeta en el que habita —sobre los que insiste Jonas— o, recientemente, de haber descifrado el código genético de las personas. El imperativo hipotético se torna categórico porque la condición que dejaba en suspenso su validez se ha verificado históricamente.

Y lo mismo ocurriría con aquellas hipótesis que son pensables pero que en la realidad efectiva o están definitivamente excluidas como meros entes de razón o definitivamente incorporadas a nuestro mundo tal como todos lo vivimos y experimentamos. Tal vez no pueda *pensarse* en una ética más elevada que la que el yo se diera a sí mismo siguiendo una ley universal a priori, pero, *de hecho*, esa posibilidad está excluida por la configuración de una experiencia que sitúa al yo siempre en una red de influencias mutuas a la que no puede escapar, de manera que para él ese presupuesto fáctico constituye una situación fatalmente confirmada y el imperativo ético que resulta de ella, aunque en origen hipotético, a la postre se hace categórico: dado que, de hecho, el yo ejerce una influencia sobre la vida moral de los demás, tiene la responsabilidad *incondicional* de hacerse cargo de dicha influencia.

En suma, la responsabilidad preconizada por la ética de Hans Jonas se resuelve en una *responsabilidad del ejemplo*. Comprendo que soy ejemplo para los demás, que mi vulgaridad absuelve y anestesia la mala conciencia del otro, y que la rectitud de mi conducta, por el contrario, la intriga, la inquieta, la desazona. La constatación del poder del ejemplo en la vida de los demás me impone el deber de responder personalmente de mi vida y suscita en lo íntimo de mi conciencia un imperativo categórico que dice: *«Sé ejemplar»*, conviértete en un ejemplo fecundo para los demás, ejerce en ellos una influencia emancipadora y civilizadora, invítales con tu vida a reformar la dirección de la suya. Arrojado a un horizonte de ejemplos, yo mismo estoy expuesto a la influencia de los demás, y el imperativo que me

ordena ser ejemplar me compele asimismo, usando del mayor discernimiento y buen juicio, a elegir yo también, entre la inmensa diversidad de ejemplos que pueblan mi experiencia, aquellos que han de ayudarme a ser responsable.

Se decía antes que no hay zonas neutras, exentas de la influencia del ejemplo, cuya facticidad borra las fronteras entre lo público y lo privado. Un ejemplo privado es tan inviable como un lenguaje privado, porque el ejemplo es siempre un ejemplo ante alguien y para alguien, y su onda se expande por el vasto éter de la publicidad de la polis. El ejemplo doméstico de los padres ante los hijos o ante los vecinos, el del obrero en la obra, el del ciudadano en la calle ¿acaso deben reputarse privados? El círculo de su influencia quizá podrá ser de inicio más restringido que otros, aunque el efecto final es incalculable porque dependerá de la fortuna social de quien lo recibió y de toda la cadena de personas que traen causa de éste, contemporáneos y descendientes, algunos de los cuales cabe conjeturar que ocupen en algún momento posiciones de elevado impacto público. Pero en todo caso, con mayor o menor impacto, en un círculo amplio o reducido, la publicidad —esto es lo decisivo— es una constante que acompaña siempre al ejemplo adondequiera que vaya.

Si esto es cierto con respecto al ejemplo, mucho más lo es con relación a la ejemplaridad. Ejemplaridad y publicidad son conceptos coextensivos, toda vez que la ejemplaridad es siempre pública y la publicidad conforma el espacio natural del yo ejemplar. El imperativo de la ejemplaridad señala al yo el deber de progresar en el camino de los estadios, socializarse, especializarse y adquirir por derecho propio la condición de *persona pública*.[252] Si por vulgaridad se entiende el desenvolvimiento directo, elemental y sin mediaciones, de la espontaneidad estético-instintiva de un yo no urbanizado, el sujeto moralmente responsable percibe que la vulgaridad, digna de respeto por el igualitarismo que lo hace posible, puede ser, sin embargo, desde la perspectiva de las formas inferiores y superiores de la libertad, una forma no civilizada de ejercitarla, una forma, en fin, de barbarie. La liberación de la espontaneidad no garantiza al yo su emancipación moral, por lo que, para ganar ésta, debe empezar por abrir su vida privada al ámbito de la ejemplaridad pública de la polis. Quien se conduce de ese modo, provoca la coincidencia del *exemplum* y el *exemplar*, el yo participa de un universalismo ejemplar que se designa *excelencia* y

actualiza en su misma persona, en la limitada manera que nos es posible a los hombres, la ley del *prototipo excelente*.

El prototipo es un ideal de perfección moral que no se encuentra en el mundo fenoménico, lastrado por la negatividad de la experiencia. Ése fue el error de Diógenes de Sínope, quien se paseaba por Atenas con una lámpara exclamando: «¡Busco un hombre!» y, pese a cruzarse con no uno sino muchos hombres en las transitadas calles de la ciudad, continuaba su búsqueda, siempre insatisfecho; pues perseguía fuera de sí, en el mundo empírico, un ideal que sólo podría entrever si se volvía hacia dentro, al interior de su conciencia. Dice Schiller que «cada hombre lleva en sí, en virtud de su disposición y determinación, un hombre puro e ideal, siendo la suprema tarea de su existencia el mantener, a pesar de todos sus cambios, la armonía con la unidad invariable de ese hombre ideal».[253] Ese hombre ideal y puro es, en términos psicológicos, la imagen idealizada de uno mismo que, por aluvión de experiencias, va sedimentándose en la conciencia del yo y determina su específica posición en la escala de la autorrealización personal, desde la satisfacción de una vida plenamente significativa hasta el sentimiento de resignación, tedio y absurdo, con todos sus registros intermedios. Dicha posición dependerá, a la postre, de la dirección general de cada biografía, en movimiento de alejamiento o aproximación hacia esa poderosa imagen de uno mismo, la cual seguirá irradiando *sentido* a la vida del yo mientras éste, en medio de las oleadas íntimas, mantenga con esa fuente de gracia y energía alguna forma de conexión. Si su vida perdiera toda participación con el ideal, por contradecirlo de un modo irrecuperable, su existencia caería en un desesperado *sinsentido*, confundida entre los casos irrelevantes y fortuitos de la naturaleza.

La armonía con el ideal incluye, para Schiller, su «unidad invariable», porque ciertamente no es concebible un ideal que lo sea en una parte de la totalidad del hombre y no en otra, o de modo distinto en cada una de ellas, sin involucrar al mismo tiempo y de modo integral todas dimensiones de la persona. De igual manera, sería un desatino imaginar una ejemplaridad hecha de retazos de una vida escindida en un lado público y en otro privado, ya que, por su propia naturaleza, en la ejemplaridad se halla albergada la necesidad de una uniformidad general. Cuando el yo permanece aún en el estadio estético, pretende forjar su individualidad privadamente

prescindiendo de la socialización, la cual es monopolio del estadio ético; se contraponen entonces dentro del yo, abocado a una escisión inevitable, las dos esferas de la vida, la privada y la pública, inconciliables entre sí. Quien, por el contrario, avanza hacia la eticidad de la polis, encuentra al fin la unidad ideal que andaba buscando y lo hace además bajo el signo de la ejemplaridad pública: un hombre ejemplar es una individualidad que ha sabido encontrar un sentido a su vida precisamente en el proceso de socializarla.

El yo ejemplar que ha encontrado sentido a su vida es para los demás una *oferta de sentido*. «Eso es lo que debe suceder a todas las almas de un cierto temple; transforman, por así decir, a las otras en ellas mismas; tienen un círculo de influencia al cual nadie se resiste: no se las puede conocer sin querer imitarlas, y por su sublime elevación, atraen a ellas todo lo que les rodea».[254] La uniformidad de vida persuade con su evidencia a los que son testigos de ella, atrayéndolos hacia su ejemplo sin imponerse, dirigiéndoles una invitación a seguirla. La conexión establecida entre el ejemplo y la ejemplaridad desencadena a su alrededor una descarga carismática, un encantamiento magnético, mucho más eficaz en la reforma de la vida de los ciudadanos que toda la coacción administrada por los poderes políticos. La coerción acaso cambie su conducta externa pero no sus corazones, que sólo se dejan persuadir por la oferta convincente de sentido que centellea en el ejemplo unitario de una persona pública.

Además de la publicidad, el dato de la personificación es importante y conviene insistir en él en este epígrafe relativo a la responsabilidad *personal* del ejemplo. Esto de conceder relevancia moral al ejemplo y deducir responsabilidades de su influencia ha de provocar reservas en una mentalidad moderna acostumbrada a la formulación abstracta —y por tanto impersonal— de la ética. Y, en efecto, la modernidad puede también definirse como un largo movimiento de despersonalización de la cultura. La imagen moderna del mundo primero divide éste en hechos y explica luego las relaciones entre ellos como leyes de la causalidad física. Frente a esta *lógica* moderna, el mito prefiere explicar ese mismo mundo como un árbol de enlaces *genealógicos*, los cuales son también causales, como las leyes físicas, si bien con una causalidad personal: en efecto, la razón de ser del ascendiente es dar cumplida razón causal de la existencia y posición de su

descendiente, y las arcaicas teogonías y cosmogonías narran el origen del mundo como una sucesión ordenada de relaciones de parentesco.

En general, cabe afirmar que la premodernidad se presenta como un «cosmos de ejemplaridades personales», idealizado y moralizado, y que lo preceptivo y normativo que hay en él —moral, jurídico, religioso— se representa mediante figuras ejemplares, míticas o históricas, dotadas de una tipicidad concreta.[255] Cierto que también en la época premoderna la incipiente alfabetización de la cultura produjo textos filosóficos, científicos y jurídicos en los que la tipicidad abstracta alcanzó sus primeras cimas: la Academia griega, el Código justinianeo, la escolástica medieval, entre otros. Pero estos avances de la abstracción conceptual no alteraron los cimientos de una ontología de la ejemplaridad personal que permaneció incuestionada sin apenas cambios ni sobresaltos reseñables hasta el siglo XVIII. Esta circunstancia presta a toda la cultura premoderna, básicamente oral incluso después del descubrimiento de la imprenta, ese aire común que cabe esperar de cuanto pertenece a un mismo cosmos y que, por su carácter personal y dramático, sólo puede expresarse fielmente mediante narraciones ejemplarizantes —mitos, fábulas, cuentos, cosmogonías, historiografías—. Una verdad narrativa es particularmente propicia para «encantar» a la audiencia, seducida por las peripecias de sus héroes carismáticos, movilizarla y generar o consolidar en ella un cuerpo de buenas costumbres sociales.

A partir del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX se verificó la definitiva transición *del héroe al concepto* en la cultura. Aquel héroe de las narraciones ejemplares, individual pero típico-universal, cede ante el avance de la nueva racionalidad burocrática y pierde su antigua normatividad moral, la cual se desplaza a la ley general y abstracta aprobada por el Estado. La literatura decimonónica, donde se refugian las fuerzas emocionales y carismáticas de la vida, ayuna ya de su antigua función ejemplar, se reduce ahora a pura expresividad subjetiva. En este momento, significativamente *el apogeo del subjetivismo adopta la forma de la despersonalización*. No es casual que el Romanticismo literario coincida en el tiempo con el movimiento de codificación jurídica promovida por entonces en todos los países occidentales, pues patentiza el divorcio entre lo subjetivo (ahora atípico) y lo típico (ahora despersonalizado), antes ingredientes inseparables del prototipo ejemplar, personal y normativo a la

vez. La pérdida del elemento personal, con todo su encanto y seducción movilizadora, era estimada una pequeña pérdida si su sustitución por la tipicidad abstracta de la legislación, conceptual y sistemática, contribuía al propósito del control de las masas aparecidas de pronto en el teatro de la historia y que tantos problemas de administración planteaban a los Estados. Para Weber la impersonalidad ya es explícitamente atributo necesario de la racionalidad moderna mientras que las otras dos restantes legitimaciones políticas, el carisma y la costumbre, de base personal, forman parte, según el sociólogo, de una premodernidad definitivamente superada.

Y, sin embargo, el análisis precedente de la facticidad dio como resultado la constatación de que el yo, arrojado *a nativitate* a un horizonte de ejemplos, se encuentra, de hecho, envuelto en una red de mutuas influencias personales y que, en consecuencia, una aproximación realista al tema no podrá por menos de reconocer el efecto permanente de los ejemplos personales en la determinación de la moralidad. Como, merced a su forma personal, los ejemplos despliegan su inmenso poder en el ánimo y en el corazón, la importancia de reconocer en ellos la principal fuente de la normatividad moral estriba en que permite deducir de esa fuerza emocional la existencia de un deber de responsabilidad que no ignora y mucho menos rechaza, como hace Kant, el concurso de las inclinaciones y los sentimientos. A la *vis* directiva inherente a la normatividad moral —que la hace obligatoria en conciencia para todo yo— el ejemplo añade un plus de *vis* atractiva específica que proviene de lo personal residente en él, en contraste con la moralidad del concepto que, debido a su tipicidad despersonalizada, ha de contentarse, sin sentimentalidad, con el instrumento de la abstracta coerción. Por lo que, en conclusión, aunque, en el esquema weberiano, el elemento personal parece estar en principio excluido de la racionalidad burocrática y técnica de nuestra cultura, ese elemento acaba inesperadamente retornando, con todo el encantamiento carismático que lleva consigo, al centro del mundo moderno a través del análisis de la estructura de la facticidad y de la responsabilidad moral que nace de ella.

Ese retener lo personal del ejemplo y la responsabilidad no nos retrotrae en ningún caso a una añeja ejemplaridad aristocrático-genealógica; por el contrario, de la facticidad del yo se sigue un igualitarismo de partida, en la medida en que, para esa red de influencias mutuas, todos somos ejemplos para todos, todo hombre es ejemplo para los demás y los demás lo son para

él. Sería absurdo, en efecto, pretenderse como un astro del cielo impermeable a la influencia moral de los otros, los cuales, en nuestro mundo sublunar, personifican modelos que nos rodean y nos determinan sin remedio: no existen posiciones privilegiadas y, dentro de ese entramado de relaciones previas, nadie puede reclamarse distinto o superior al resto de los hombres, pues la facticidad a todos iguala y no entiende de elites o minorías.

Y, por esa misma razón, la llamada a la ejemplaridad se dirige a cuantos influyen con su ejemplo en la vida ajena, esto es, nuevamente a todos, y nada justifica una pretendida limitación del imperativo que ordena «¡sé ejemplar!» a unos pocos en razón de su cuna, posición o mérito, y mucho menos suponer una ley de la naturaleza que los haya predestinado desde el vientre de su madre, como los antiguos profetas, a una más alta vocación. El mismo Hans Jonas, al asociar el principio de la responsabilidad a excepcionales situaciones de dependencia —la que toma como paradigma eminente, la del lactante, así lo sugiere— parece incurrir en un cierto *«pathos* de distancia», que lo alejaría de los presupuestos universales y objetivos de la ejemplaridad igualitaria.

La ejemplaridad igualitaria rige para todos en todos los casos. En esto no se diferencia un adarme de la experiencia del universal vivir y envejecer.

§ 26. El universal vivir y envejecer

> Todos los matrimonios son felices de la misma manera, pero en cambio cada uno es desgraciado de una manera particular.

En el célebre inicio de *Ana Karenina* Tolstoi está enunciando una gran verdad: la dicha uniforma, la desdicha distingue. En algunos casos al menos, también debería ser cierto, como inferencia probable de lo anterior, que la uniformidad de vida hace a los hombres felices y la distinción personal, en cambio, infelices. La novela cuenta, como es sabido, la historia de una mujer que rompe con un matrimonio convencional, indistinguible de otros miles como el suyo, y comete adulterio trayéndose para sí la desgracia y al cabo un desesperado y conmovedor suicidio. Se diría que el novelista sólo considera digna de interés a la mujer que da título a la novela cuando

inicia la aventura que conduce a su autodestrucción, aunque es justo decir que, poco después de terminarla, Tolstoi renegó de su propia creación y execró en ella su mórbido romanticismo. Sea como fuere, lo cierto es que, de las dos partes de la verdad puesta como pórtico a la novela, se centra exclusivamente en los pormenores de la distinción individual que produce desgracia y deja para otro el análisis de la feliz indistinción. Queda por demostrar todavía, por consiguiente, que la uniformidad de vida de los hombres, *aunque* parcialmente dichosa para algunos, no por ello deja al punto de ser una experiencia interesante; yendo más lejos todavía, que, bien mirado, si se medita sobre ella con la atención que merece, es la más interesante de todas las experiencias humanas, por mucho que no haya apenas encontrado últimamente poetas que la canten y la celebren. Lo cual se debe, sin duda, a la asociación que la modernidad estableció desde el principio entre subjetividad y excentricidad de vida, que es la forma en que la aristocracia moral siempre se comprendió a sí misma.

Esta asociación entre subjetividad y extravagancia se remonta, en efecto, a ese protorromanticismo en el que el hombre adquirió conciencia de sí mismo determinando los que, para él, serán desde entonces los límites de toda experiencia posible. El hombre premoderno se convierte en un «yo» cuando se descubre a sí mismo como una totalidad subjetiva. En la antigua imagen del mundo esta nota de totalidad pertenecía al cosmos, no al hombre, quien al cumplir la misión que tenía asignada en el orden teleológico llevaba su ser pacíficamente hasta la perfección. Cuando el sujeto empieza a anhelar una totalidad dentro de su yo, en ese momento el mundo se le hace extraño, inhóspito, irónico fragmento. Ese yo autoconsciente ya no se deja asimilar tan fácilmente como antes a una función cósmica o (en términos actuales) social; por el contrario, ahora su ser se afirma en abierta diferenciación con el mundo. No por casualidad en los albores del Romanticismo nacen los graves conflictos de socialización de la subjetividad y en paralelo las novelas de educación, las *Bildungsroman*, que tratan de abordar y dar solución a la escisión abierta entre el mundo y el yo, proponiendo modelos de educación sentimental y razones de experiencia que recomiendan a este último renunciar a las pulsiones individualistas recién despertadas y sujetar su excitada espontaneidad a los fines superiores de la polis.[256] Pero esos intentos pedagógicos fracasaron siempre, porque quien se considera fin en sí mismo,

siguiendo a Kant, se resiste a ser medio, ni siquiera medio del interés general o del bien común. Los esfuerzos por liberarse de una objetividad presubjetiva condujeron a la moderna exasperación de la subjetividad, la cual reivindica para sí un estatus especial en el mundo: el yo no se siente parte de ese mundo, es *diferente*.

No sólo diferente del mundo, también diferente de los demás hombres. La independencia con relación a las leyes objetivas de la naturaleza confirma a la nueva subjetividad en su búsqueda de leyes morales dentro de sí. Kant define la Ilustración como la salida de la autoculpable minoría de edad, entendiendo por minoría de edad «la incapacidad de servirse de su propio entendimiento *sin la guía de otro»*, en perfecta coherencia con la doctrina kantiana, meollo de su sistema, de la autonomía moral de un yo libre y creador que no necesita seguir a nadie porque se da a sí mismo la ley. La más atractiva imagen de ese nuevo yo creador, autónomo y libre la provee Kant no en sus escritos morales, sino en los estéticos cuando en su tercera crítica, en el contexto de su exposición del arte bello, introduce su teoría del genio. Esta trasposición revestirá una extraordinaria importancia porque *el yo moderno hallará en la figura del genio el patrón de la más perfecta individualidad*.

Para Kant el genio es la capacidad innata *(ingenium)* que sin imitar ningún modelo previo da él mismo la regla al arte, inventándosela al crear su obra.[257] La originalidad es su primera cualidad pues su talento consiste en «producir aquello para lo cual no puede darse la regla determinada alguna». No imita la Naturaleza porque es él mismo parte de esa Naturaleza creadora, espontánea, instintiva, estética, inconsciente *(natura naturans)*. Como aprender es imitar y el genio no imita, se deduce que el genio no aprende a serlo, como tampoco puede enseñarse a hacer poesías con ingenio; y si no imita a nadie, añádase que el genio es también de suyo inimitable, toda vez que es «un favorecido de la naturaleza y hay que considerarlo sólo como un fenómeno raro», o más bien único, excepcional. Su obra se presenta como ejemplo, pero, precisa Kant, «no para la imitación (pues, en ese caso, se perdería lo que en él es genio y constituye el espíritu de su obra), sino para que otro genio lo siga, despertando al sentimiento de su propia originalidad para practicar la independencia de la violencia de las reglas en el arte». Es decir, el genio hace nacer en otro el deseo de ser también él original, o de imitarlo en su

«inimitabilidad», lo cual no excluye que la genialidad inconsciente, al ser racionalizada, dé lugar a «una enseñanza metódica según reglas en cuanto éstas han podido sacarse de aquellos productos del espíritu y de sus características», y que, sólo en este modo escolástico y meramente pedagógico, el arte bello del genio pueda ser para algunos discípulos y aficionados objeto provechoso de imitación.

Herder, Jacobi, hermanos Schlegel, Novalis, Schiller, Goethe, Hölderlin, Fichte, Schelling, Schleiermacher, entre otros, contribuyeron en Alemania a perfilar una representación de la subjetividad moderna tomando prestadas las propiedades que Kant atribuye en exclusiva al genio. Desde entonces nos hemos acostumbrado a hallar lo subjetivo de la subjetividad en esos rasgos de independencia, originalidad inimitable, innatismo, espontaneidad creadora y ausencia de aprendizaje. Como el genio, el verdadero yo es único, irrepetible, y se sitúa por encima de «la violencia de las reglas» comunes y compartidas (morales y sociales) porque, en cuanto autolegislador absolutamente autónomo, tiene capacidad de inventarse su propia ley. Lo subjetivo de la subjetividad se encuentra ahora en lo diferente, lo especial, lo peculiar de cada uno de nosotros: ser individual es ser distinto, original, excepcional, y tener experiencia equivale a experimentar la propia singularidad incomunicable.

Este préstamo se observa con claridad en el tratado *On Liberty* de Stuart Mill que, como se vio, identifica la individualidad con la excentricidad de conducta[258] y lo hace tomando expresamente como modelo la originalidad y espontaneidad del genio. Ensalza con encendidas expresiones la riqueza, la variedad y la pluralidad de formas de ser y de vivir del yo, y consecuentemente menosprecia a quienes, por su insuficiente individualidad, siguen el despotismo de las costumbres y opinión pública, los cuales, esclavos del lugar común, permiten al mundo que elija por él su plan de vida y «no tienen otra necesidad que la facultad de imitación de los simios». Las creencias y costumbres colectivas son patrimonio de la masa, es decir, de «una mediocridad colectiva», declara con desdén. Frente a ella, recomienda al individuo que practique la «excentricidad» en su vida, porque «el simple ejemplo de no conformidad, la simple negación a arrodillarse ante la costumbre, constituye en sí un servicio». Y esto es lo que tan magníficamente practica el genio, ese gran excéntrico: «El genio sólo puede alentar libremente en una *atmósfera* de libertad. Los hombres de

genio son, *ex vi termini*, más individuales que los demás, menos capaces, por consiguiente, de adaptarse. (…) Si son de carácter fuerte y rompen sus cadenas, se convierten en punto de mira de la sociedad, la cual, no habiendo logrado reducirlos al lugar común, les señala solemnemente como "turbulentos", "extravagantes" o cosa parecida, que es tanto como si nos lamentáramos de que el río Niágara no se deslice tan suavemente entre sus orillas como un canal holandés».[259]

Los hombres de genio «están y probablemente estarán siempre en minoría», dice Mill en un momento de su ensayo, del cual cabe decir que, en conjunto, compendia con particular magisterio la posición de la representación *aristocrática* de la subjetividad. Aristocrática desde luego en un sentido social, pues es notorio que, dentro del arco social, sólo unos pocos favorecidos por la fortuna —no el obrero, la mujer, el analfabeto o el salvaje— podrían permitirse en su tiempo constituirse en auténticas subjetividades tal como el filósofo las entiende. Pero sobre todo aristocrática en sentido moral, toda vez que el verdadero individuo se afirma como entidad singular y única separándose orgullosamente de las creencias y costumbres colectivas de la masa uniformadora. Naturalmente, toda ejemplaridad está aquí excluida, porque la individualidad reside en lo irrepetible y excepcional del yo. Ser hombre consiste en ser diferente, y para llegar a serlo debe el yo encumbrarse por encima de la *indistinción* de la masa —donde todos los sujetos se asemejan entre sí— y destacarse allí como personalidad *distinguida*.

¿Es esta representación aristocrática la última palabra sobre la subjetividad? ¿Son la diferencia y la excentricidad lo único que me constituye en sujeto? ¿Hay que considerarlos lo último y más verdadero en mí? No se alude ahora a la cuestión, por otra parte tan pertinente, de si sería gobernable una sociedad de excéntricos integrada por ciudadanos que quisieran llevar el estilo de vida del genio reclamando para sí la prerrogativa de ponerse por encima de las leyes y reglas comunes. Es sólo que resulta extraña una cultura que ha consagrado el principio de igualdad ante la ley de todo sujeto al mismo tiempo que conserva una concepción aristocrática de la subjetividad, usufructuaria de una anacrónica imagen del mundo. Se ha establecido la igualdad en las leyes, las instituciones y los procedimientos de nuestra democracia, pero no en la autoconciencia del yo. La democracia, con el propósito de realizar históricamente el principio

igualitario, decretó la extensión a todos los ciudadanos de la autoconciencia que la aristocracia se había reservado en los siglos anteriores para ella sola, en lugar de alumbrar, como hubiera podido esperarse, una idea igualitaria de la subjetividad.

Una tal idea sólo puede llegar a pensarse cuando se afina el oído para escuchar sin prejuicio los ecos de una experiencia humana fundamental al mismo tiempo más antigua y más nueva. Nueva por cuanto la doctrina romántica del genio nos ha privado del sentido justo para percibir un *côté* de la individualidad que la apoteosis de la extravagancia ha eclipsado durante demasiado tiempo, y sólo ahora ese específico «lado» de la individualidad, relacionado con lo normal, común y general de dicha experiencia fundamental, es verdaderamente tolerable y vivible. Hubo una época en que la «normalidad» ética pactó con los poderes establecidos y que las costumbres y creencias colectivas, en colaboración con los privilegiados de este mundo, conspiraron para mantener la opresión y el despotismo sobre una subjetividad que porfiaba tenazmente por ampliar la esfera de su autonomía. No se puede negar que a Mill le asistían buenas razones para argüir contra las costumbres de su tiempo que ya sólo aparentemente eran «buenas costumbres» porque no ayudaban a emancipar al ciudadano, que es su principal misión civilizatoria, sino que lo confinaban a un infantilismo oprobioso y frustrante, cuando no, como denunció Foucault en sus investigaciones arqueológicas, a cárceles, reformatorios, manicomios y otras formas de marginación coactiva organizada por la «conciencia biempensante» contra los que ella declara «anómalos». Pero ahora que, gracias entre otros a pensadores como Mill y Foucault, la subjetividad ha ampliado la esfera de su autonomía hasta un máximo y que se ha establecido en la cultura un estado general de libertad consumada, la *normalidad de lo que todo el mundo hace y padece* se reviste, de pronto, de una novedad inesperada y sorprendente. En estas circunstancias, aspirar a una normalidad ética y social y tratar de merecerla, a más de una exigencia civilizatoria, es para la presente subjetividad (liberada pero aún no emancipada) un destino, una empresa, una vocación.

Pero se decía que al mismo tiempo que nueva era también una experiencia antigua, la más antigua de cuantas puede hacer una subjetividad en cualquier tiempo y época, porque pertenece a lo que concierne al hombre en cuanto hombre, en cuanto entidad moral y mortal. Cuando el yo escarba

en el fondo de su subjetividad, allí donde abstrae de su vida fenoménica y palpa los contornos del misterioso noúmeno, allí mismo, en esos sótanos de profundidad subjetiva, se encuentra, paradójicamente, con una experiencia objetiva y universal que comparte con el resto de los hombres que alientan sobre la tierra. Por debajo de todos los accidentes de las diferencias personales se remansan las aguas subterráneas de una experiencia común. A esa experiencia fundamental se la designa aquí *«el universal vivir y envejecer»*.

En esa conversación incesante que es la cultura literaria, se diría que Montaigne replica anticipadamente a Mill y a su propuesta de un yo excéntrico cuando, en la última página de sus extensos *Ensayos*, a guisa de legado final y definitivo, sentencia:

> Las vidas más hermosas son las que se sitúan dentro del modelo común y humano, sin milagro ni extravagancia.

Esas vidas situadas en el «modelo común y humano, sin milagro ni extravagancia», que son de una forma u otra todas las vidas, participan de una experiencia humana asimismo común, general, objetiva, que se cifra en el vivir y envejecer de todas las gentes. Porque vivir es envejecer, y querer vivir es querer envejecer. Permanecer joven, no envejecer, es como no vivir, porque la vida es envejecimiento, es mortalidad. Ahora bien, el premio de la mortalidad aprendida y elegida consiste en la palma de la individualidad; o dicho de otra manera, la mortalidad es el privilegio de los entes ontológicamente superiores en la escala del ser en tanto que sólo los entes cuya esencia reside en el género —las cosas no individuales— disfrutan de una nada envidiable eternidad.

Así considerada, la mortalidad —y la individualidad que ésta hace posible— no es tanto la prenda de una minoría selecta como un «universal» del hombre *qua* hombre, que no puede sustraerse sin que pierda los rasgos definitorios y reconocibles de su condición. Cada hombre, cada yo cotidiano que nace, trabaja, funda una casa y muere, participa en plenitud de toda la emoción y el dramatismo de la verdadera individualidad. En la «mediocridad» del individuo que sigue el ancho cauce de la «buena costumbre», se especializa en el trabajo y en el corazón, y gasta una vida sin relieve en la brecha de la normalidad ética, allí, en ese vivir y envejecer

común a todos los mortales, se verifica aquella experiencia primera y fundamental del hombre que, antes que ninguna otra, le constituye a éste en sujeto.

Vale la pena, por consiguiente, el intento de ensayar una representación *igualitaria* de la subjetividad que, en lugar de poner el acento en lo distinto y en lo divisorio dentro de ella, tenga en cuenta positivamente, por el contrario, esa indistinción subjetiva, aquello que nos iguala y nos asemeja como entidades morales y mortales. El reconocimiento de una misma dignidad a todos los hombres *por igual* invita a hacerlo. Además, nada me obliga a fijarme en los aspectos inusitados, excéntricos, exclusivos, inimitables, de mi subjetividad, que no son generalizables porque sólo a mí me conciernen. Hay otro aspecto de la vida que, sin salirse de los confines de la subjetividad, se relaciona con lo típico y paradigmático de ella, aquello que yo comparto con todo hombre por el solo hecho de serlo, una vez abstraído de lo accidentalmente mío; aquello que, perteneciendo a mi subjetividad, conviene también, por su carácter fundamental, a todas las demás no menos que a la mía. Si el yo lograra por fin reconciliarse con esta modalidad de experiencia, encontraría una puerta abierta a un universalismo en lo profundo de su subjetividad sin necesidad de retornar a la antigua objetividad presubjetiva.

No imaginemos ese «universal» del vivir y envejecer como un mero ver pasar los días, las semanas y los meses, un acumular indolentemente los años mientras el rostro se surca de arrugas, se encorva la espalda y las rodillas se debilitan y tiemblan. Más que como un dato —el nudo pasar del tiempo sobre un organismo vivo— habría que pensar ese universal humano como un imperativo que pide al yo una decisión sobre su vida.

Ni siquiera el almacenamiento de años y de lances personales —amores, trabajos, viajes, penas— asegura en su portador una definida *experiencia de la vida* y así sucede que personas que han corrido muchas aventuras y sufrido desengaños carecen absolutamente del saber que proporciona la experiencia fundamental del vivir y envejecer, la cual no se compone de la yuxtaposión de experiencias singulares y parciales ni de la suma de ellas, sino del conocimiento de los límites de toda experiencia, límites establecidos por la estructura misma de la realidad tal como nos es dada de hecho y condicionantes de las posibilidades reales del yo en ella. Este saber es un teorema de equilibrio entre la *experiencia* y la *esperanza* que, pese a

descansar también en lo empírico, es de alguna forma trascendental y define el marco *a priori* de toda experiencia posible en este mundo; o, dicho de otra forma, contesta a la conocida pregunta de Kant que interroga sobre «¿qué podemos esperar?», entendiéndola como lo que todo sujeto mortal y autoconsciente puede razonablemente esperar, en general, de la vida, incluso antes de haber empezado a vivir.

Dependiendo del género de vida que elige para sí, cada uno proyecta un todo de sentido sobre la objetividad general del mundo. La experiencia de la vida, una de esas proyecciones, implica, por consiguiente, una determinada forma de vivir. Y, en efecto, la fórmula del teorema se le hace manifiesta sólo a quien ha abarcado con su vida el compendio de la experiencia humana, integrada por los estadios estético y ético. Partiendo de un primer estadio estético, transido de autoposesión y eternidad, la progresión en el camino de la vida estriba, en esencia, en elegir la propia mortalidad, en la cual se hallan involucradas tanto la individualidad como la sociabilidad del yo. Retomando temas que han sido desarrollados antes, procede recordar ahora que la mortalidad ha sido considerada como el gran privilegio de la individualidad, pero por otra parte se ha sostenido en repetidas ocasiones que el yo experimenta efectivamente esa mortalidad, su ser-de-corta-vida, al integrarse, vía una doble especialización, en la economía de la polis, teatro de la finitud. De manera que el vivir y envejecer de la mortalidad (del que emana la experiencia de la vida) implica una reforma de la vida estética anterior y el inicio de un proceso de socio-individuación ética por virtud del cual la subjetividad aprende a ponerse libre y responsablemente al servicio de una ejemplaridad social.

Parafraseando el epigrama con que Tolstoi abre su novela, cabría decir que cada subjetividad es estética de una manera distinta, pero es ética siempre de la misma, porque lo ético se vincula a la experiencia normal, común y general de vivir y envejecer, que se verifica en el ámbito comunitario de la polis. En el molde de una misma experiencia política, el estadio ético asemeja a las subjetividades, las iguala entre sí y las uniforma. Una subjetividad que haya realizado la experiencia fundamental de vivir y envejecer no repugnará esta igualización sino que, por el contrario, descubrirá en ella su posibilidad más propia: la de ser mortal y ejemplar en el ámbito finito de la polis. Pues la ejemplaridad no brota nunca en las experiencias exóticas, inusitadas o personalísimas del yo, sino sólo en el

suelo de las compartidas por todos, ya que sólo éstas, y no aquéllas, son susceptibles de generalización. En ello reside también su mayor persuasión, en que la subjetividad es ejemplar allí donde *todos* los demás podrían serlo también y precisamente en lo que *todo el mundo* hace o deja de hacer.

Un imperativo de responsabilidad obliga en conciencia al ejemplo a reformar su vulgaridad estético-instintiva y, llenando el vaso de la liberación con el elixir de la emancipación, abrirse a una universalidad ejemplar que, por su propia naturaleza transitiva, tiende a difundirse como ejemplaridad social. A diferencia de esa «ley individual» de Simmel,[260] que sólo regula la armonía de la subjetividad consigo misma, nunca con las demás, la ejemplaridad moral postula, como la obra de arte en Kant, la necesidad de su aceptación por todos los que conserven el gusto por lo bueno, lo excelente, lo no-vulgar. El puente entre esas dos formas de universalismo, el individual y el social, lo proporciona el hecho de que esa «uniformidad de vida» que, según Cicerón, define la ejemplaridad individual, presupone siempre la realización de una experiencia fundamental y primera, la del vivir y envejecer, que «uniforma» las vidas de las subjetividades y las normaliza entre sí. Aquí se observa que una subjetividad igualitaria es condición de posibilidad de una ejemplaridad asimismo igualitaria, porque sólo ella, y nunca la excentricidad, permite la generalización social de la ejemplaridad individual y con ella la expectativa de nacimiento de unas «buenas costumbres» en la polis de que se trate.

IX. Vulgaridad reformada

Hay una diferencia entre, por un lado, despreciar la vulgaridad como elemento extraño y opuesto a la verdadera subjetividad, como ocurre en la moral aristocrática y, por otro, admitir el elemento de indistinción vulgar en la constitución de dicha subjetividad y, precisamente por admitirlo, aspirar a reformarlo. Es a partir del reconocimiento de esta constitutiva vulgaridad igualitaria que se plantea la posibilidad de una reforma de vida. La alternativa a la vulgaridad no se ha hallado hasta aquí en el regreso a un aristocratismo anacrónico sino en su reforma sin salirse de los lindes del igualitarismo que la inspiró.

La vulgaridad reformada es la ejemplaridad, en su modalidad *igualitaria*, abierta a toda subjetividad existente, y *finita*, brotada del consenso sentimental de una comunidad libre y con buen gusto. Así entendida, la ejemplaridad está en condiciones de cumplir una función en la democracia moderna, entendida, una vez más, como el proyecto de una civilización igualitaria sobre bases finitas.

Sin embargo, dos son los obstáculos a los que se enfrenta este proyecto civilizatorio en marcha, como se desprende de la exposición anterior.

El primero se refiere a la ausencia de una *paideia* democrática, a consecuencia de la estricta división de la vida entre una esfera pública y otra privada que se fue preparando en la modernidad desde los tiempos de Maquiavelo y Lutero, y de la que el liberalismo de Rawls es el canto del cisne. Éticas públicas normativas debaten hoy sobre la ordenación más justa de la sociedad al mismo tiempo que se pretende poder prescindir de una ética privada también normativa, sustituida por neutras descripciones antropológicas que explican cómo es el hombre pero dejan vacante la pregunta acerca de cómo debe ser. Pese a que el yo se ha liberado ya de las antiguas coacciones, el lenguaje de la liberación subjetiva sigue postergando el ahora moralmente más perentorio lenguaje de la

emancipación. Se diría que buscamos el ideal de una república virtuosa compuesta por ciudadanos relevados del deber de serlo. Sin embargo, parece seguro que no es sostenible una democracia edificada sobre las arenas movedizas de la vulgaridad de sus ciudadanos, personalidades excéntricas, geniales, no emancipadas y desinhibidas del deber.

Segundo obstáculo: tras la crítica nihilista, las creencias y las costumbres colectivas han quedado devastadas en las sociedades avanzadas y con ellas los instrumentos más eficaces de socialización del yo, cuya misión civilizadora ha sido ocupada en la polis por el legalismo estatalista y burocrático. Las «buenas costumbres» conducen al yo hacia la virtud con una gran economía de esfuerzo y emancipan colectivamente a la ciudadanía. Una democracia sin *mores*, como la nuestra, atomiza a la población en una pluralidad desintegrada de subjetividades y obliga al yo que quiera ser cívico y virtuoso a emprender en solitario los doce trabajos de Hércules.

La ejemplaridad cumplirá realmente una función en el nuevo orden democrático si contribuye a remover esos dos grandes obstáculos proponiéndose a sí misma como *paideia* con capacidad para crear un cuerpo de *mores* cívicas apropiadas para nuestro tiempo. En la defensa de esta tesis, se asistirá a una máxima concentración de algunos de los temas previos en torno al eje de la virtud-ejemplaridad, la cual se sitúa así en el centro de la feliz coincidencia de todas las partes de este ensayo consideradas antes por separado, a modo de pieza maestra que, al añadirse, completa el conjunto y le presta su debida proporción.

Como, por otro lado, a un programa de reforma de la vulgaridad no le sobran apoyos sino que, por el contrario, todos los disponibles han de ser movilizados para su causa, siendo el dulce canto de la musa uno de los más importantes, el último capítulo contiene una meditación sobre la oportunidad y el modo de extender también al arte el mismo imperativo de reforma a fin de que, recuperando algo de esa responsabilidad y ese encantamiento característicos de la poesía anterior al subjetivismo, se anime a celebrar nuevamente el extraño destino de la ejemplaridad humana.

§ 27. La virtud carismática, creadora de costumbres

Si no es apropiado traducir *paideia* por «cultura», como parecería lo más natural, se debe a que la vigente actualmente en las democracias occidentales avanzadas, de corte liberal-subjetivista, mutila sustantivos componentes que forman parte necesaria de la voz griega original. Una *paideia* define, para una sociedad histórica dada, un arquetipo de ciudadano en el cual el trascendental proceso de socio-individuación de la personalidad ha cristalizado correctamente. En una cultura que ha convertido en derecho la vulgaridad del yo, la *paideia* dirige a éste un imperativo de reforma. El credo liberal rehúsa ese imperativo y pretende amparar cualquier estilo de vida aduciendo que, una vez cumplida la ley, la esfera privada del hombre está confiada a la elección y las preferencias de cada cual y que nadie está autorizado a interferir en ella. Lo cual es muy cierto: no existe título jurídico válido para invadir el corazón del ciudadano *por la fuerza*, sin su consentimiento. Pero ese ciudadano debe saber que, en una civilización secularizada, confiada exclusivamente a la responsabilidad libre de sus miembros, el uso virtuoso y no deficitario de su libertad es el único modo de consolidar la polis democrática frente a los embates de la adversa fortuna, por lo que la democracia se carga de legitimidad para dirigirle un imperativo de reforma de índole puramente moral, no jurídica ni coercitiva.

La ejemplaridad finito-igualitaria resume esa *paideia* que la democracia anda buscando para consolidarse y dotarse de densidad y contenido. La ejemplaridad es, por definición, una *virtus generalis* que abraza todas las facetas de la existencia de una persona —profesional, social, familiar— así como todas las etapas de su ciclo vital. No llamaremos ejemplar a alguien salvo si ha encontrado, en alguna proporción, un estilo de vida —un *ethos*— que en las diferentes partes de su biografía haya triunfado, con mayor o menor intensidad, sobre la vulgaridad de origen. Aquí no valen artificiosas parcelaciones. Por supuesto que sobran ejemplos de lo contrario: profesionales competentes que fracasan en la especialización del corazón, honrados padres de familia que no encuentran su lugar en el mundo productivo, etcétera. Ejemplos sin ejemplaridad, empíricamente son los casos más frecuentes. Con todo, pese a la precariedad e insuficiencia de sus realizaciones históricas, el ideal permanece; el ideal, que admite modulaciones sin cuento, de una uniformidad de las variadas dimensiones y esferas de la vida de un yo enteramente reformado. Nada parecido, empero,

a un prontuario de pequeñas virtudes. Basta con sólo una: la experiencia del vivir y envejecer de una mortalidad libremente elegida, que otorga al yo la forma de su individualidad. Como la mortalidad es política y se experimenta en el ámbito finito de la polis, quien elige ser mortal por mor de su individualidad demuestra que ha descubierto en la socialización de su vida la llave de su autorrealización, lo cual constituye, en síntesis, la esencia de la idea de *paideia*.

Acaso alguien se pregunte con impaciencia dónde se halla esa quimera de un supuesto arquetipo de ciudadano que se propone a los individuos como oferta de sentido, existencial y social. Pues, en efecto, la noción de arquetipo cívico, sin las «buenas costumbres» que le han dado históricamente soporte, es pura palabrería. Operaba en la infancia como molde —no verbalizado, implícito, pero muy eficaz— que usaban padres y profesores para educar a sus hijos y alumnos; en la edad adulta el arquetipo funcionaba como una latencia inserta en un sistema articulado de usos que no sólo establecía la frontera entre lo legal y lo ilegal sino —más allá del Derecho— el límite de lo correcto y de lo incorrecto, de lo admirable y lo despreciable y, en consecuencia, de lo digno de elogio o de censura. Esa trama de usos sociales envolvía la pauta de «lo que todo el mundo hace» porque es «lo que debe ser», que, al ser observada por la generalidad de las personalidades respetables y prestigiosas de la sociedad, además de sancionada por la tradición inmemorial y bendecida por la religión, dibujaba en la conciencia de los individuos la imagen del ciudadano honorable, a la que la mayoría quería por propio impuso conformar su vida. Ese arquetipo ha sido flexible, dinámico, adaptable a la idiosincrasia de cada pueblo y de cada geografía, admitiendo una gran pluralidad de realizaciones históricas, pues es un producto simbólico y cultural. Con todo, pese a esa riqueza y diversidad de sus manifestaciones, hay una invariante que se repetía siempre: si bien cada cultura organizaba de diferente manera el mercado de los oficios posibles y las formas de institucionalización del amor ético, y dentro de cada cultura la doble especialización (del trabajo y corazón) podía personalizarse conforme a los gustos y circunstancias subjetivas de cada uno, el arquetipo implícito ofrecía siempre un ejemplo de resolución del eterno problema de la socio-individuación del yo, el cual, cediendo a la *fuerza de la costumbre*, hallaba en ésta los valores, fines y

bienes materiales y espirituales que le proporcionaban identidad social y sentido a su vida en el mundo.

La pregunta escéptica por la realidad del arquetipo, cuya misma noción se ha hecho incomprensible y extraña para el hombre moderno, demuestra en último término la ausencia en la cultura democrática de un cuerpo de «buenas costumbres» y el olvido de los antiguos vehículos de socialización del yo, que no han sido sustituidos por otros nuevos. El progreso tecnológico ha alcanzado en las sociedades occidentales tal grado de productividad que el hombre puede cubrir sus necesidades vitales básicas sin trabajar, pues aquí, en las democracias avanzadas, nadie se muere de hambre; y por otra parte, la flexibilización del anteriormente rígido código de amor ético ha dado franquía a nuevas modalidades abiertas de unión afectiva y ahora cualquier combinación de convivencia sentimental es permitida y aun protegida por ley. Dada esta estructura social, el yo carece de estímulos para abandonar el estilo de vida de la adolescencia y tiende a hacer de ese estadio provisional de liberación estético-instintiva una situación permanente del yo, el cual *vive en sociedad pero sin socializarse*, ajeno a la mortalidad y a la ejemplaridad. En una polis bien ordenada, las costumbres funcionan como palanca del yo estético; en la actualidad, sin embargo, la unidad de las «buenas costumbres» se encuentra fragmentada en un politeísmo de preferencias, opciones, modas, lo cual es en un sentido positivo —toda poliarquía aleja el peligro de despotismo—, pero acarrea también la división del *homo democraticus* en dos almas, el subjetivismo y la vulgaridad, conspirando ambas contra el proceso de socio-individuación del yo, que adviene entonces problemático, y el sentimiento de escisión, de descontento y de cansancio de la vida, inevitable.

La comunidad democrática, si quiere responder válidamente a la cuestión de «cómo vivir juntos hoy», está abocada a encontrar la manera de producir sus «buenas costumbres». Éstas han de ser, en primer lugar, «buenas», lo que implica una fuerza *(virtus)* innovadora, reformadora del yo, que mueva a éste hacia el uso cívico de su libertad sin coerción ni temor, sólo por la acción de una *vis atractiva* que le sea inmanente. Y, en segundo lugar, esa fuerza ha de concentrar una energía bastante para crear «costumbres» y movilizar a la colectividad generalizando la reforma subjetiva potencialmente a la totalidad de los ciudadanos, de modo que no sólo involucre al *«yo todo»*, integral, comprensivo de las plurales dimensiones

de la personalidad, sino también a *«todo yo»*, y acabe siendo, coincidiendo de esta suerte la máxima concentración con la máxima universalidad, «todo en todos». Normalmente, es la costumbre la que transporta al yo a la virtud cívica, pero ahora, en el presente desierto de costumbres, es la virtud, inversamente, la encargada de crear éstas y, con ayuda de ellas, socializar colectivamente al ciudadano.

Pues bien, la misma *virtus generalis* de la ejemplaridad que interpela al yo para que, según se ha dicho, reforme la vulgaridad de su vida, contiene también una fuerza centrífuga y expansiva de movilización social: en la idea de ejemplaridad está alojada tanto la expresada apertura vertical del ejemplo a la regla universal como su transitividad horizontal (universalismo moral y social). Si sería impropio llamar ejemplar a quien no ha reformado el conjunto de los ámbitos de su vida, sin parcelarla en esferas, también lo sería pensar en una ejemplaridad que no encierre la pretensión de su aceptación general por la comunidad. La ejemplaridad es un ejemplo que acredita la realidad de una de las muchas posibilidades humanas, y que, al mismo tiempo, enuncia una necesidad moral —una ley, un imperativo— que en él se hace evidente, intuible, personal, pues asume una forma antropomórfica. El contacto entre lo necesario y lo posible en la ejemplaridad dota a ésta de una inmensa potencia de atracción, y su presencia despierta el movimiento de una tendencia espontánea, instintiva, hacia la reiteración del ejemplo. Salvo los que, por un acto de su voluntad, se resistan a su influencia, la mayoría, cediendo a su espontaneidad tendencial, seguirá libremente el ejemplo, dando lugar, en un proceso de creciente generalización, al nacimiento de las «buenas costumbres». Las costumbres son imitaciones colectivas de una ejemplaridad primaria, persuasiva, contagiosa, innovadora; en suma, carismática. Carisma es, en efecto, la palabra que designa la fuente de la influencia que la persona ejemplar ejerce en el círculo de su experiencia social.

También Max Weber identifica el carisma con la virtud de la ejemplaridad personal; así, al examinar los tres tipos puros de dominación legítima (ley, costumbre y carisma), dice sobre la carismática que «descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas».[261] El carisma es para Weber una fuerza innovadora, reformadora, extracotidiana; su adaptación a la cotidianeidad sigue históricamente dos posibles vías: o bien

el tránsito hacia una legitimidad legal-racional, denominado *«desencantamiento»* del mundo, o bien un tránsito alternativo hacia una legitimidad consuetudinaria-tradicional, también conocida como *«rutinización»* del carisma, que se produce cuando el líder carismático fracasa o muere y se abre en el grupo el problema de su sucesión; perdido el carisma inicial, surge una nueva forma de dominio basado en rutinas o reglas, no todavía las del tipo legal-burocrático sino las familiares y comunitarias suministradas por la costumbre.[262] Las investigaciones de Weber son de carácter empírico y no filosófico-moral, pero su indagación a gran escala de tipos ideales autoriza a inferir de ellas que la tesis de una ejemplaridad carismática creadora de costumbres está ampliamente validada en la experiencia histórica.

Y, sin embargo, a fin de que la concepción weberiana del carisma sea provechosa para una teoría de la ejemplaridad ha de ser sometida a revisión en varios puntos importantes. Weber adscribe carisma y costumbre de lleno y en exclusiva a la premodernidad, estando ausentes salvo pocas y efímeras excepciones de la modernización contemporánea. Todavía cree advertir secuelas o anacrónicos renuevos carismáticos, dentro de la creciente racionalización de la cultura occidental, en fenómenos como la mística del amor fraternal practicada por la Iglesia ortodoxa y divulgada por las novelas de Tolstoi o, pasando del carisma profético al heroico, en el *ethos* de la aristocracia feudal y, más cercanos a su tiempo, en el sacrificio de ciertos soldados caídos durante la Primera Guerra Mundial, en poetas visionarios como Stefan George o en algunos líderes demagógicos que surgieron entonces al compás del creciente protagonismo político de las masas. Con todo, los considera sólo curiosidades exóticas porque las sociedades occidentales están fatalmente destinadas a ser dominadas por una legalidad racional-burocrática que no deja espacio ninguno para arcaicas fuentes de legitimidad social.

Ahora bien, puede demostrarse que esta conclusión es consecuencia de un doble malentendido. Por un lado, Weber entiende reductivamente el carisma como una energía —«gracia», «aura», «creatividad», «fuerzas heroicas vitales»— que llena de sentido y significatividad a la vida humana, pero que es siempre y necesariamente de naturaleza irracional, supersticiosa y mágica, por lo que resulta irreconciliable con el «desencantamiento» del mundo moderno, lo mismo que la costumbre. Ambos, carisma y costumbre,

comparten una base personal y por esa razón carecen, a su juicio, de función en sociedades que, como las actuales, se organizan por medio de reglas abstractas y despersonalizadas.

Por otro lado, Weber avisa en el preámbulo de su estudio sobre los tipos de dominación que «ninguno de los tipos acostumbra a darse puro en la realidad histórica» y que «estamos lejos de creer que la realidad histórica total se deje *apresar* en el esquema de conceptos que vamos a desarrollar»; [263] y pese a esta declaración tan rotunda, no hay duda de que incurre en una incongruencia cuando, abandonando la argumentación tipológica-ideal, da un salto y postula que la moderna cultura occidental representa la exacta realización histórica de un único y puro tipo de dominación legítima, el racional, legal y burocrático.

Nada nos obliga a dar por bueno ninguno de los dos presupuestos weberianos, que ofrecen por añadidura el cuadro desolador de una civilización inhabitable y comparada con motivo a una «jaula de hierro», pues instrumentaliza el mundo de la vida, lo drena de sentido, impone a la democracia una resignada monotonía al privarse de la innovación dinámica y extracotidiana del carisma y, expulsando a las costumbres, pierde además los instrumentos normales de socialización del yo, de transmisión de bienes, valores y fines, de generalización de la *paideia* y de integración comunitaria.

La democracia, como proyecto contingente de resultado incierto, avanzando con el paso cauto del funámbulo sobre el hilo, no puede permitirse la cancelación del carisma pretextando simplemente que es premoderna, como tampoco una apresurada abolición de las costumbres: los dos son elementos imprescindibles de su programa civilizatorio. Sin carisma (sin el sentimiento de atracción de la espontaneidad del sujeto y el libre consentimiento de éste), el recurso a la coacción se hace inevitable porque la virtud cívica, despojada de la inclinación sentimental del yo, es injustificada anulación de la individualidad, que no puede exigirse a nadie sino sólo imponerse con violencia; y sin costumbres, no hay procedimiento previsto para que en la sociedad «cunda» el ejemplo, asimilado a mero caso o hecho fortuito de la naturaleza.

Todo orden político descansa en la probabilidad de encontrar obediencia y una sujeción regular y previsible de la acción social a unas pautas dadas de convivencia pacífica; a tal fin, procura despertar y fomentar entre la

ciudadanía la creencia en su legitimidad, es decir, en su carácter de orden válido y obligatorio que debe ser respetado y observado en conciencia.[264] Ahora bien, una cultura postideológica que ha perdido la fe en todas las creencias colectivas, también *descree* de la pretensión de legitimidad del orden político, el cual, para asegurar la estabilidad social, no dispone de más arma que una coerción jurídica que fuerza el ajuste de la libertad externa de los ciudadanos a lo ordenado por la ley, pero deja intactos el corazón y la conciencia. Ésta es la tendencia apreciable en el estatalismo legalista hoy imperante, el cual es manifiestamente insuficiente para mantener en pie una democracia secularizada compuesta por individuos extravagantes para los que ya no valen los antiguos instrumentos de socialización. El hombre democrático está a la espera de nuevos alicientes racionales, morales y estéticos para trascender la vulgaridad ambiente.

Y en este trance, la ejemplaridad finito-igualitaria, entendida como virtud carismática creadora de costumbres, recupera para la modernidad preteridas fuentes de legitimidad moral y política que en las presentes circunstancias se prueban más necesarias que nunca porque sólo ellas proveen al yo, y nunca la espada de la ley, de razones atractivas a su corazón y convincentes en conciencia para optar por la vida cívica. La ejemplaridad así recuperada invita a pensar la democracia moderna menos como la realización histórica de un tipo puro de legitimidad política, a la manera de Weber, que como una hibridación impura, pero realista y práctica, de los tres tipos ideales, el carismático, el consuetudinario y el legal, que se suman y combinan.

Si el carisma fuera sólo esa energía irracional que imagina Weber, habría que convenir con él en que definitivamente es hoy tan anacrónico como ese orbe poblado por héroes, profetas, magos y taumaturgos que antiguamente lo encarnaban. Pero al encantamiento del carisma le ha sucedido lo mismo que a la teoría de la imitación: ambos han sufrido por igual la distorsión del prejuicio técnico-científico que identificaba esos impulsos prácticos y sentimentales con estadios superados de la historia. Ya no es sólo cuestión de que muchas ramas del saber nos hayan familiarizado últimamente con la filiación irracional de dilatados continentes de la cultura y del alma humana que se creían bajo el dominio pacífico y seguro de la racionalidad; es más bien que el carisma, en sí un agente sentimental, no es irracional de suyo, sino que su índole dependerá del fin al que sirva. Sin duda que en el pasado siglo hemos sido testigos de una utilización del carisma personal como

instrumento del totalitarismo político para la manipulación de las masas. Pero constituyen sólo colosales desviaciones respecto de una modalidad positiva que merece preservarse. Aristóteles, que trazó la tipología de las formas de gobierno (monarquía, aristocracia, república), no se olvidó de sus patologías (tiranía, oligarquía y demagogia), y no sería justo juzgar a las primeras por las formas corrompidas que representan las segundas. Lo mismo acontece con el carisma: desecharlo de las fuentes de legitimidad política por el uso pervertido que de esa energía social hizo el totalitarismo conllevaría el hurto a la democracia de su virtud de innovación, reforma y movilización, y su fatal empobrecimiento espiritual, una suerte de victoria ideológica póstuma de Hitler o Mussolini tras haber sido derrotados en el campo de batalla.

Existe un carisma racional o al servicio de la racionalidad, siempre que no se contraiga el ámbito de ésta al más estrecho de la razón instrumental científico-técnica. La tercera crítica de Kant ilustra sobre la hipótesis de una racionalidad fundada en la ejemplaridad no conceptual de determinadas obras humanas.[265] El carisma que emana la ejemplaridad participa de la racionalidad de la ejemplaridad misma.[266] También el deseo imitativo ha sido con frecuencia tachado de irracional porque se tomaba como fenómeno instintivo, psicológico o social, sin relación con el modelo imitado, que es el que contiene siempre el principio rector y enuncia una regla universal. Abstraído del modelo, el deseo de imitar es arbitrario y caprichoso; pero en conexión con él, enriquece la regla con la fuerza del sentimiento. El modelo es patrón y guía del sentimiento, al que ofrece una regla; pero el sentimiento aporta a la regla convicción, persuasión y sentido.

Parejamente, la ejemplaridad presta al carisma un fundamento racional. No todo ejemplo es ejemplar, sólo aquel que se abre al orden simbólico y universal del que es ejemplo. Sin esta apertura, el carisma que emana el ejemplo se resuelve en fenómenos fanáticos o histéricos de psicología de masas, mesianismo populista o mesmerismo social. Pero cuando esta apertura tiene lugar, el efecto carismático de reiteración que se desencadena atrae a los de su círculo de influencia hacia al regla directiva de la que también es portador, de manera que en ese caso la *vis atractiva* del ejemplo se pone verdaderamente al servicio de la *vis directiva* de la ejemplaridad. Imitar la ejemplaridad del ejemplo atraído por el encantamiento del carisma no es entonces una entrega a una ciega pasión ni una regresión psíquica a la

condición de un menor de edad, un salvaje o un hombre masa presa de instintos desordenados; es más bien el único acceso racional a la verdad moral y universal que el ejemplo enuncia. En estos casos, la *rutinización* del carisma en que consiste la costumbre no supone la invención de rutinas o reglas nuevas —como cree Weber, para quien el carisma es siempre una energía extraña a las reglas—, sino la explicitación de las que en la ejemplaridad se hallan ya vivas y operantes pero, por su carácter personal y no conceptual, todavía, como sucede en el arte, de forma implícita y sugerida. La «buena costumbre» nace en el proceso de definir, organizar y socializar la regla personal del ejemplo.

Todo yo se halla arrojado a una red de influencias mutuas; todo yo es interpelado por el imperativo moral que nace de la responsabilidad de su ejemplo personal sobre los otros y que le ordena ser ejemplar. Éstos son «los principios de la ejemplaridad igualitaria» que han inspirado una representación también igualitaria de la subjetividad, preferible al aristocratismo de la extravagancia. Sin embargo, este igualitarismo principial no garantiza, ni puede hacerlo que todos los individuos de un mismo círculo reaccionen igual en presencia de una ejemplaridad carismática: habrá quien siga el ejemplo, se reforme y reitere en su vida esa misma ejemplaridad que tomó de modelo, pero habrá quien se abstenga de hacerlo, y esta excelencia de unos y vulgaridad de otros se repetirá en todas partes. He aquí una diversidad de situaciones personales que no contradice en modo alguno el inmutable axioma igualitario, pues la diferencia de unas y otras subjetividades responderá ahora no a una pretendida posición de privilegio ocupada en propiedad por una minoría selecta, como en el añejo aristocratismo, sino al distinto uso dado por cada uno a su libertad, que no le otorga derechos ni un plus de dignidad personal. Estas decisiones sobre los personales estilos de vida se adoptan en contextos tan dispares y circunstanciales que hacen muy poco verosímil la formación de grupos organizados o elites de poder. La imagen resultante es más bien la de una sociedad asimétrica y rizomática esmaltada de inconexos focos de ejemplaridad —en la casa, en la vecindad, en los oficios, en los barrios, en las asociaciones, en las instituciones, en los ocios, en los medios de comunicación social— que obran por su cuenta un neoencantamiento de fragmentos de mundo.

Veremos germinar costumbres locales en múltiples pequeños focos, como ondas concéntricas producidas por una lluvia de piedras sobre las aguas remansadas de un estanque; y la intersección y el solapamiento de estas ondas ensancharán el círculo de las imitaciones colectivas hasta alcanzar la extensión de costumbres generales o constitucionales de la comunidad entera. Y así se generalizará una *paideia* democrática y la oferta a la ciudadanía de valores socio-individualizadores convincentes. Repárese en que ésta es la única vía realista de regeneración moral del país. El estatalismo burocrático aprueba una nueva ley y, cuando comprueba que no ha reformado los estilos de vida de las personas y el problema moral de fondo persiste como antes o agravado, reacciona aprobando una docena más. Supera su impotencia concentrando más poder. Y, sin embargo, como se dijo antes citando el verso de Horacio, *«leges sine moribus vanae»*: la república legal descansa en una subterránea república de *mores*. De nada vale reformar la ley si no la sostiene la «buena costumbre», y ésta a su vez pende de la reforma de vida de ciudadanos comunes, mortales y ejemplares, y de la renovación que éstos infunden en sus círculos de influencia.

§ 28. Sobre un arte público

En los últimos tres siglos, lo único que el hombre verdaderamente civilizado podía hacer en conciencia era defender la bandera de la liberación subjetiva frente a la opresión ideológica, institucional y política. Ahora, esta causa ha alcanzado su cenit de realización histórica: no se dice que las antiguas opresiones no subsistan en muchos casos sino sólo que el consenso las rechaza unánimemente como indignas e injustas. En consecuencia, la nueva causa del hombre civilizado no es hoy tanto la liberación de su subjetividad, liberada ya *ad redundantiam*, como encontrar las formas y las vías de su socialización moral.

Siempre las artes han sido compañeras de la civilización: así como en su momento contribuyeron decisivamente a la autoconciencia del yo, ahora se espera de ellas que colaboren también en la tarea de forjar una individualidad emancipada y socializada en plenitud, teniendo en cuenta las especiales circunstancias actuales. La cultura impone severas restricciones y barreras a las pulsiones espontáneas del yo y usa de cuantos resortes

dispone para estimular o gratificar este trance de autolimitación y hacerlo más soportable para el hombre. Entre los recursos posibles, el arte es uno de los pocos realmente eficaces que restan tras la crítica nihilista a las creencias y costumbres colectivas y el abandono de los antiguos intrumentos de socialización del yo. Esa *«promesse de bonheur»* que, según Stendhal, es el arte, acumula un enorme poder carismático y transformador del corazón humano y, estando pendiente un neoencantamiento parcial del mundo, está llamado a desempeñar un alto cometido educativo en nuestra época postideológica, igualitaria y secularizada.

El problema reside en las tendencias del arte contemporáneo que, con pocas excepciones, se mantienen todavía en el paradigma de la liberación subjetiva, aunque esta causa haya perdido vigencia hace algún tiempo. La democracia también representa una insólita oportunidad para la reflexión y la creación estéticas, y sin duda que, más pronto que tarde, habrá de producirse una poética de la objetividad finito-igualitaria. Sin embargo, el exagerado activismo artístico que nos rodea —¿quién no escribe, dibuja, compone, esculpe, canta, danza, fotografía o diseña?— sigue anclado en los gestos y maneras, sin espíritu ni validez, del arte de la subjetividad. Se impone, también en este resbaladizo terreno, una cierta reforma. Lo que sigue son sólo algunas sugerencias en esa dirección.

Este arte de la subjetividad al que nos hemos acostumbrado y que hoy tendemos a identificar con el arte mismo corresponde a un estadio reciente y relativamente corto de su historia universal. Es verdad que en el siglo XVIII y principios del XIX el yo que tomó conciencia de sí mismo produjo un arte que, con algunas modulaciones, llega hasta el presente. Pero ahora podemos afirmar, contemplando los resultados de los últimos decenios, con especial atención a la poesía y literatura en general, que las reservas de creatividad de esa forma de producir artísticamente han quedado exhaustas. Y cuando se ha de indagar por líneas de orientación para un arte del futuro, se descubre que hay una característica que pertenece a esta forma agotada de crear y que, sin dejar de existir en días venideros, está perdiendo su antigua primacía y muy verosímilmente menguará aún más con el tiempo. Esta característica declinante de la obra de arte de la subjetividad es su elemento *literario*, en el sentido de obra escrita y destinada a la lectura, reemplazando milenios de oralidad precedente.

Se da la circunstancia de que concurren signos en nuestra cultura que han inducido a calificarla como de «oralidad secundaria». Junto a la «oralidad primaria» de las sociedades que desconocen la escritura, hay otras sociedades, como las contemporáneas, que, siendo culturas escritas —caligráficas y tipográficas en grado eminente—, recuperan, sin embargo, a su manera partes importantes del mundo oral. El monopolio de los medios escritos —libros, periódicos y cartas— para la transmisión de información, ideas y sentimientos durante la era de la subjetividad está dando paso en estos momentos a un rico florecimiento de medios orales, como la radio, el teléfono, la televisión y, últimamente, variadas técnicas cibernéticas de conexión virtual. La hegemonía de la escritura desde el Romanticismo no se antoja ya necesaria sino, también ella, históricamente condicionada y quizá un acontecimiento más accidental de lo que se creía, pues, como dice Ong, «la expresión oral es capaz de existir y casi siempre ha existido sin escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad».[267] Desde luego, dista mucho de ser lo mismo la oralidad entre personas alfabetizadas y letradas, y la existente entre personas que no lo son; la de nuestras sociedades contemporáneas es compleja, mixta, tecnológica. Pero, con todo, asistimos a un renacer de la oralidad en la cultura, aun en su modalidad secundaria,[268] y a este hecho hay que anudar extraordinarias consecuencias morales y estéticas.

Sobre la naturaleza de estas consecuencias nos ilustra una rápida mirada a la oralidad primaria, poniendo el énfasis en aquellos aspectos que son más fácilmente trasladables al presente. Que en una sociedad oral la obra de arte, en particular la poesía épica, sirviera de depósito, codificación y transmisión del legado cultural entre generaciones, es algo que presenta un interés meramente arqueológico para una sociedad moderna y alfabetizada que acumula, registra y difunde el conocimiento normalmente en un soporte escrito. Sin escritura, la cultura oral descansa en la memoria y en los recursos mnemotécnicos útiles para el recuerdo de vastos conocimientos, por ejemplo el ritmo, la métrica, las fórmulas estilísticas, las escenas estereotipadas, etcétera. Estas dificultades de un arte efímero son desconocidas en la oralidad secundaria surgida en el seno de la «galaxia Gutenberg», en la que la memoria está liberada de un esfuerzo de retención y almacenamiento por virtud de un artefacto semiótico con vocación de perdurar (libro o documento informático). Hay, en cambio, otro rasgo de la

oralidad primaria que ésta comparte con la secundaria: en ambos casos, la obra de arte tiende a ser un acontecimiento comunitario de comunicación.

Cuando la obra se ejecuta «a viva voz», el recitador establece una comunicación verbal con la audiencia que asiste a la representación y crea con ella una comunidad existencial, dinámica y directa. Esta inmediatez y esta presencialidad del arte despiertan de inmediato en el artista/orador una específica *responsabilidad*. El poeta, en presencia del público, entiende que debe abstenerse de la descortesía de referirse a asuntos privados, a anécdotas o ingeniosidades que sólo incumben a su vida particular, y que la situación le obliga, por el contrario, a asumir la condición de un yo generalizado para dirigirse a la colectividad congregada «en nombre de todos» y con una elevada finalidad moral o pedagógica. Su voz será colectiva, sus narraciones ejemplares y paradigmáticas, su tono serio, digno y grave, su finalidad didáctica y prescriptiva.

Pero al mismo tiempo no olvida que participa en un acto social, y *sociabilidad* significa aquí hechizo, sugestión, encanto, entretenimiento de los ociosos ánimos, dulzura. A diferencia de lo que ocurre con un libro, cuya lectura uno puede en cualquier momento parar, retomar o retroceder, lo que induce al escritor a extremar el rigor lógico de su obra prestándose también al análisis detenido del lector, el orador es consciente de que sólo cumplirá su papel si impresiona, persuade y conmueve a su audiencia, y logra agitar en ella la emoción y el calor de los sentimientos. A la responsabilidad se unía en el verdadero artista, pues, el don carismático, otorgado por la musa, de derramar gracia y amabilidad sobre la cansada experiencia vital de la comunidad de oyentes. La expresión suprema de la obra de arte oral es la fiesta, al mismo tiempo sacrificial y lúdica, en la que se ofrecen a los dioses primicias, se manifiestan y celebran sentimientos comunes, el poeta recita himnos inspirados y todos cantan, bailan y palmean rítmicamente.

La obra literaria como acto público, responsable y carismático permaneció en sus fundamentos básicos hasta la Ilustración. Con frecuencia no se cae en la cuenta de hasta qué punto la entera cultura occidental ha estado presidida, hasta hace muy poco, por las leyes de la oralidad, más allá del periodo preliterario anterior a la asimilación helénica de la escritura fenicia en torno al siglo VII a. C. o a la invención y extensión del uso de la imprenta en los umbrales de la Reforma protestante. Recientes estudios

multidisciplinares coinciden en que la oralidad ha sido el modo normal de expresión y difusión de la cultura hasta el Romanticismo decimonónico, lo cual no es de extrañar si se repara en que hasta entonces los porcentajes de población alfabetizada se mantienen en cifras irrisorias. Y respecto a la minoría letrada, ni siquiera la lectura silenciosa, un hábito individualista tan natural después, estaba generalizada todavía durante el Renacimiento, periodo que, por otra parte, se caracteriza, sobre todo, por la renovación humanista de la retórica y la elocuencia de raíz oral, sin olvidar la extraordinaria influencia que mantiene todavía en ese tiempo una vibrante oratoria sacra.

En esas fechas ya no se producen obras como la epopeya de Homero, creada y madurada en una tradición exclusivamente oral que antecede a su transcripción escrita; sí, en cambio, a la manera de Herodoto, quien pone, es cierto, por escrito sus *Historias* pero con destino a lecturas públicas durante varias jornadas ante una audiencia expectante reunida en la plaza principal y embebida con la narración de las grandes gestas de la lucha contra el persa. También se leían en público, a veces por los propios autores, las obras de Tito Livio o Dante; a mediados del XVIII, Rousseau ensayaba en los salones de las grandes señoras parisinas declamaciones orales de sus novelas y ensayos antes de darlos a la imprenta. Corte, púlpitos, teatros, salones, academias y cafés, donde se cultiva el discurso hablado y el gusto por la conversación, conservan viva durante el Barroco y el Neoclasicismo la impronta oral de la obra poética y con ella ese propósito de persuasión hechizante y función ejemplar, de amena escuela de costumbres. Se ha podido afirmar que tan tarde como el siglo XVIII los poetas en sus composiciones aún quieren recrear

> la experiencia común de los hombres y no entregarse al capricho personal para concebir nuevos mundos. Para ellos el poeta era un intérprete más que un creador; un hombre dedicado a mostrar las atracciones de lo ya conocido, más que a volar a las regiones de lo desusado y no visto. Estaban menos interesados en los misterios de la vida que en su familiar apariencia y trataban de expresar ésta con el mayor encanto y la más fiel exactitud a su alcance.[269]

Y, sin embargo, muy poco después, el Romanticismo entroniza la escritura en lo más alto de la cultura dando consumación a una tendencia «literaria» que es innegable había ido tomando cada vez mayor cuerpo en Occidente. El mundo romántico de la totalidad subjetiva, con toda su infinita profundidad y amplitud, se deja apresar sólo en un texto, ya no en la palabra pronunciada a «viva voz». La emergencia de una cultura literaria convierte al poeta en escritor y a la audiencia en lector y, a causa de esta señalada transformación en el proceso artístico, escribir y leer vienen a ser en esa hora dos vicios solitarios en los que el «hombre de letras», ausente la musa, sin público y sin responsabilidad, enfrentado al papel en blanco en lo íntimo de su gabinete, se abandona a una orgía de expresividad subjetiva, perorando exclusivamente en nombre propio. El novelista decimonónico se dirige a una sociedad anónima de lectores para desnudar su alma o compartir con ellos los secretos de su mundo, abdicando de la responsabilidad de proponer en su texto algo que les sea útil, ejemplar o formativo, y contentándose con la empatía sentimental que inspiran los destinos de sus protagonistas —Werther, David Copperfield, Marguerite Gautier o La Regenta—. Al doblar el siglo XX, las vanguardias, deshumanizadas, eliminan incluso este ingrediente de identificación emotiva, y revolucionan el arte por medio de la búsqueda de nuevas formas estilísticas y de la ruptura con la tradición; como parte de su programa, revientan el canon heredado de belleza con el mismo radicalismo con el que los filósofos de su tiempo acometen la destrucción de la ontología de raíz platónica y de su concepto de verdad.

Considerando esta evolución estética en perspectiva histórica, causa asombro la rapidez y docilidad con que el hombre moderno, incluso el de buen gusto, ha aceptado la inverosímil pretensión de los artistas contemporáneos de reclamar atención general para la mera expresión poética de *su* mundo privado o para sus juegos de experimentación formal, como si las obras resultantes fueran algo «interesante» de por sí, lo cual carece de precedentes en el pasado y dista mucho de ser evidente.

No sería oportuno intentar aquí una crítica del arte de la subjetividad, al que hay además que conceder el mérito de haber prestado un alto servicio a la liberación del yo moderno. Simpatizando con esas figuras novelescas perseguidas por una sociedad oprimente, el lector tomaba conciencia de la dignidad moral de su autonomía y de la injusticia de cuanto la interfiere y,

al hacerlo, despertaba en él un apetito de autorrealización, paso previo a la lucha por el derecho; con las vanguardias, la libertad absoluta entró en el reino del arte y al instante perdieron validez las restricciones a la creatividad y originalidad impuestas por la tradición recibida.

Con todo, la escritura del Romanticismo conllevó una *privatización* del arte y la sustitución de la responsabilidad y de la sociabilidad intrínsecas a la comunicación oral-comunitaria por el *expresivismo* de una subjetividad solipsista que no reconoce fronteras a su espontaneidad definitivamente desinhibida. Y de la misma manera que cuando, en nuestro siglo, el hombre mira a su alrededor ya apenas encuentra una naturaleza no urbanizada y en todos los rincones del mundo tropieza sólo consigo mismo, y de ahí la impresión cada vez más intensa de estar condenado a vivir en una segunda realidad, virtual, artificial, edificada por él, espejo de su propio espíritu subjetivo en continua expansión, así también la literatura aporta hoy al lector apenas algo más que millares de anécdotas «interesantes» experimentadas o imaginadas por los autores, con la particularidad de que, tras la vulgarización generalizada de la cultura —última aportación del principio igualitario—, las excentricidades de la subjetividad que antes eran la sal que sazonaba el relato, con frecuencia dan hoy en banalidades irrelevantes, sin emoción, semejantes en su monotonía al murmullo de una persistente gotera. Estas descripciones son extensibles a las ocurrencias más o menos rompedoras de muchos artistas plásticos cuyas piezas llenan museos y galerías.

Estas tendencias estéticas contemporáneas no favorecen que el arte de hoy preste, como hizo en fases anteriores de la cultura, su esperado apoyo a la causa civilizatoria ahora en juego. Es impensable una civilización sin una poética, porque careciendo de ella los gravámenes que impone se le harían odiosos al hombre. Ahora bien, para cumplir adecuadamente su ministerio, los estilos artísticos han de acomodarse a los ritmos y a las necesidades morales y cívicas de cada estadio histórico. Y si el que ya estamos pregustando responde al modelo de una oralidad secundaria, con su saludable recuperación de la vertiente comunitaria de la cultura, será particularmente bienvenido un arte que se atreva a reclamar para sí —esto sí que sería de veras transgresor— la responsabilidad y la sociabilidad que van de la mano con las formas orales de comunicación humana.

Acaso haya llegado ya la hora de un arte que hable con renovado encantamiento de los temas comunes a los hombres, que cuente la novela de educación que es la vida de cada yo, que componga himnos al vivir y envejecer de la mortalidad humana, a su enigma y su dramatismo, que aliente la reforma de la vulgaridad de vida, que eleve un monumento patente y público a la ejemplaridad de las personas normales, que señale la dirección a las «buenas costumbres» democráticas que están por crearse, que revele, en suma, lo universal involucrado en la experiencia de la vida de todo hombre.

Tenemos los oídos algo fatigados de tantas historias periféricas de la subjetividad y de sus exóticas vivencias. Estas «historias» no escapan nunca a lo particular del ente, mientras que la verdadera poesía, según Aristóteles, es más filosófica y elevada, porque no dice lo particular del ente sino lo universal del ser: no lo que hace o deja de hacer Alcibíades, sino lo que acontece al «común de los mortales» de un modo paradigmático.[270] Aristóteles está aquí dando expresión teórica a la regla del *universal estético* que, en la práctica, había estado operando en los creadores clásicos desde el principio y que se observa, por ejemplo, en un Homero que sólo canta las escenas típicas de sus héroes, nunca sus peripecias triviales; en la estatuaria arcaica y clásica que borra los rasgos idiosincrásicos del retratado, considerados insustanciales; y en los actores de la tragedia que ocultaban su rostro con una máscara para enfatizar la universalidad del personaje que interpretaban.

Los anteriores ejemplos no quisieran sugerir en modo alguno que el universalismo sea atributo exclusivo de una antigua Grecia cuyo espíritu es tan diferente y aun extraño a la «bella vulgaridad» de que hoy están tejidas nuestras vidas. Admirándolas, no añoramos esa perfección y esa excelencia de la remota clasicidad porque intuimos un universal estético más incitante y cercano, interior a la democracia misma. Para nosotros será el mayor y más inspirado de los poetas aquel que encuentre una voz para celebrar este mundo nuestro tal como verdadermente es, vulgar y ejemplar por partes iguales.

X. Especial responsabilidad del ejemplo político

No desmiente el postulado de una ejemplaridad igualitaria —ya se dijo antes— la constatación, comprobable en la cotidiana experiencia, de una gran diversidad de reacciones personales a la responsabilidad del ejemplo: a nuestro alrededor y en nosotros mismos, observamos unas respuestas enderezadas a producir en el círculo de influencia el efecto que se estima mejor, mientras que otras rehúsan la reforma insinuada a la conciencia afirmándose en un estilo de vida vulgar. Lo más frecuente es una combinación de ambas, contaminada cada una de su opuesta, en lugar de la hipótesis improbable de unos tipos «químicamente puros». No existen pruebas de una «aristocracia natural» destinada *ab inicio* a una peculiar excelencia ni de una masa prellamada a una vulgaridad inexorable. La responsabilidad por las consecuencias morales en la vida de los otros dimanadas del propio ejemplo es universal. Siendo esto cierto, este igualitarismo del deber —aún más básico que el de oportunidades y derechos— no se extiende, sin embargo, como es obvio, al uso que después cada uno haga de su libertad, siendo la regla en este segundo momento no la igualdad sino, por el contrario, la multiplicidad, la variedad y la diferencia.

El igualitarismo de la ejemplaridad es asimismo compatible con la responsabilidad reduplicada de determinados ejemplos morales, atendiendo a la posición singular que ocupan en la sociedad. El imperativo de ejemplaridad pública es general y alcanza a todo sujeto, por lo mismo que todo yo especializado —en el oficio y en el corazón— es ya una persona pública, como se ha argumentado en repetidas ocasiones. Ahora bien, la especialización ha conducido a ciertas personas a un oficio en la organización de los poderes del Estado —el legislativo, el administrativo o el judicial— y para ellas las «instituciones de la eticidad», que son un deber *general* para todo yo, se han concretado, en lo que al trabajo profesional se refiere, en un empleo dentro de las «instituciones de la política». Como

administradores de lo público, resultan investidos de un poder coactivo sobre sus conciudadanos y su ejemplo despliega un superior impacto moral en su círculo de influencia, el cual, por razón de su oficio, se amplía extraordinariamente en comparación con el resto de las personas públicas. Un mayor poder y una mayor influencia determinan una *especial* responsabilidad concurrente en ellos, si bien hay que insistir en que no es una responsabilidad de una naturaleza nueva sino la misma que incumbe a todo yo al cuidado de su ejemplo aunque en grado eminente.

A su vez, dentro de estos profesionales de lo público, conviene distinguir entre aquellos cuya posición en las instituciones políticas de autogobierno proviene de la confianza depositada en ellos por los ciudadanos, expresada y renovada periódicamente por medio de elecciones libres, y aquellos otros que ocupan en dichas instituciones una posición de carácter permanente y, en el caso típico, vitalicia, a la que acceden sin el concurso directo de los ciudadanos, bien por contrato, bien por herencia. Estas diferentes situaciones dentro de la responsabilidad especial recomiendan un estudio separado de la ejemplaridad electiva de los primeros y de la estatutaria de los segundos.

§ 29. Ejemplaridad electiva: los políticos

Toda vida humana es un ejemplo y, por eso mismo, recae sobre ella un imperativo de ejemplaridad que dice: obra de tal manera que tu comportamiento sea imitable y generalizable en tu círculo de influencia, produciendo en él un impacto civilizatorio. Este imperativo universal ha sido ciertamente desconocido por la filosofía moral, pero en ningún caso por la polis que, desde la primera hora, comprendió intuitivamente el inmenso poder político del ejemplo —del positivo para cohesionar la comunidad, del negativo para disgregarla y atomizarla— y a lo largo de su historia ha sabido administrarlo y ponerlo al servicio de su misión cívica. El espacio público está cimentado sobre la ejemplaridad, es su escenario más genuino y propio. Podría decirse que la política es el arte de ejemplificar. [271]

En efecto, las instituciones públicas siempre han sido conscientes del efecto multiplicador que la espontánea generalización de determinados

modelos públicos tiene para la convivencia pacífica. De ahí su empeño constante por llevar a la consideración de los ciudadanos ejemplos de virtud y excelencia que, por un efecto de emulación, animan a éstos a aceptar su mortalidad política —su destino individual socializado— y despiertan en su pecho el deseo de integrarse, de no vivir para sí mismos y de ser socialmente productivos. Y así, con esa mira, la ciudad erige estatuas a sus personalidades ilustres; presta sus nombres a calles, plazas, teatros, establecimientos; concede entre los vivos y a veces a título póstumo medallas, premios, honores y distinciones, etcétera. El paseante que contemplase la ciudad desde esta perspectiva descubriría en ella un cosmos de ejemplos que le rodea por todas partes y le exhorta sin cesar a la buena ciudadanía.

No es sólo que los gobernantes, políticos y administradores de lo público propongan ejemplos de civilidad por una variedad de procedimientos. Ellos, sus mismas personas y vidas, son, de hecho, lo quieran o no, ejemplos de una extraordinaria influencia social. La facticidad general de los ejemplos adquiere en los políticos un especial relieve. Como autores de las fuentes escritas de Derecho —leyes, decretos, resoluciones ejecutivas, sentencias —, controlan el monopolio estatal de la violencia legítima y ejercen un dominio muy amplio sobre nuestras libertades, derechos y patrimonio. Y al ser importantes para nuestras vidas, atraen sobre ellos la atención expectante de los gobernados y se hacen notoriedades públicas. El alcance de sus actos no se restringe al ámbito limitado y parcial de sus relaciones personales sino que irradian un efecto general. El desarrollo de los medios de comunicación de masas, que alimenta la demanda de una curiosidad vulgar hacia la intimidad de las celebridades, favorece la divulgación de sus estilos de vida y, en consecuencia, el impacto de su ejemplo aumenta exponencialmente. La manera en que ellos viven, actúan, se organizan, hablan, razonan o expresan preferencias, conforma paradigmas morales que pueblan la conciencia de los ciudadanos, dictando el recto comportamiento. Estos hombres poderosos dan el tono a la sociedad, crean pautas y expectativas de comportamiento, definen en la práctica el dominio de lo permitido y no permitido y, suscitando hábitos colectivos, son fuentes de moralidad social. «La vida del príncipe es ley y maestra de los pueblos — dice Baltasar de Castiglione— y necesario es que de las costumbres de él procedan las de todos los otros».[272]

Una cosa es lo que los políticos *hacen* (coacción) y otra lo que ellos *son* (ejemplos). Consecuentemente, gobiernan también de dos maneras: produciendo leyes y produciendo costumbres. Y, en cierto sentido, la segunda forma de gobernación es más profunda y duradera que la primera, porque las leyes coactivas sólo ejercen compulsión sobre la libertad externa de los ciudadanos, en tanto que las costumbres entran en su corazón y lo reforman.[273] En cuanto titulares del aparato coactivo estatal y en cuanto notoriedades que disfrutan de una extensa popularidad, pesa sobre las vidas de los políticos —en las que no es posible distinguir entre una esfera pública y otra privada— un *plus* de responsabilidad. A diferencia de los demás ciudadanos, que pueden hacer lícitamente todo lo que no esté prohibido por las leyes, a ellos se les exige que observen, respeten o al menos no contradigan el plexo de valores y bienes estimados por la sociedad a la que dicen servir y que son fundamento de un «vivir y envejecer juntos» en paz. No basta con que cumplan la ley, han de ser ejemplares. Si los políticos realmente lo fueran, sólo sería necesario un número muy reducido de leyes básicas, porque las costumbres cívicas que emanarían de su ejemplo excusarían de imponer por fuerza lo que una mayoría de ciudadanos ya estaría haciendo de buen grado.

«Se promulgan demasiadas leyes, se dan pocos ejemplos», denunció Saint-Just, parcial de Robespierre, ante la Convención revolucionaria. Desde entonces, los ejemplos escasean en política y las leyes menudean cada vez más. La proliferación de leyes y la hiperregulación que caracterizan el mundo moderno obedecen sin duda a la creciente complejidad de las sociedades contemporáneas y a la burocratización general del mundo de la vida. Pero son hechos que también admiten ser interpretados como una señal de la preocupante ausencia actual en las instituciones de la política de hombres ejemplares, también ellos subjetividades libres y autónomas. La inmoralidad de los gobernantes difunde un ejemplo negativo que luego ellos mismos se ocupan de reprimir mediante leyes más severas y restrictivas de las libertades.

La extensión en los países occidentales del Estado de Derecho, la creación de una opinión pública libre, la garantía de los derechos fundamentales, la independencia de los jueces, las elecciones generales periódicas y la alternancia en el poder de los partidos gobernantes, entre otros factores derivados del advenimiento de las democracias liberales,

acrece todavía más el imperativo de ejemplaridad dirigido al profesional de la política. Al residir la soberanía en el pueblo, el político es ahora un representante que gestiona vicariamente negocios ajenos, su posición es fiduciaria y su responsabilidad mucho más amplia y profunda. Además de responder jurídicamente ante la ley en el orden civil, administrativo y penal, es responsable también *políticamente*, esto es, ante el superior que lo nombró y, en todo caso, ante el pueblo que lo eligió. Con frecuencia, vemos que un político que no ha cometido ningún ilícito se hace reprochable ante la ciudadanía, debe dimitir de su cargo o se hace inelegible para ocupar uno nuevo porque, aunque inimputable desde un ángulo jurídico, alguna actuación suya —no hay diferencia en este punto si en el ámbito público o privado de su vida— desdice de la confianza que motivó su apoderamiento. En los regímenes democráticos, la confianza está, pues, en la raíz del contrato de agencia político, pues los representantes del pueblo ostentan el poder sólo porque los ciudadanos se lo han *confiado* provisionalmente.

¿En quién confiamos? La confianza no se compra, no se impone, no se fabrica: la confianza se *inspira*. Sucede que algunas personas infunden en el ánimo de otras la expectativa de que las primeras no harán nada que perjudique a las segundas, obrarán en su beneficio y serán leales a la palabra dada. Pues bien, ¿quién nos infunde esta expectativa?

La confianza despierta en uno tras un juicio global sobre la persona que la recibe y en quien la depositamos. Nos preguntamos sobre ella: ¿es, en conjunto, una persona *fiable*? Que lo sea o no dependerá no tanto de ese o aquel hecho particular, de la invocación de un mérito, de un título académico, de una experiencia aislada, como de una interpretación genérica sobre la fiabilidad de su persona. Y sólo la virtud general es capaz de proyectar sobre el hombre así juzgado ese hálito inasible, irreductible a técnica, pero diariamente verificable y realísimo, que hace de él alguien «digno de nuestra confianza», con palabra y con honor. En suma, la inspiración de confianza brota del aura carismática de una ejemplaridad personal.[274]

Cada día se nos hace más evidente que la ciceroniana «uniformidad de vida», incluyendo —aunque repugne a nuestra sensibilidad moderna— la rectitud en la llamada «vida privada», funciona como un principio práctico y estructurador de la esfera pública porque, de hecho, es determinante en la generación de confianza ciudadana hacia los políticos. Demagogias aparte,

que no faltan, normalmente el político cuidará de mostrarse con el debido *«decorum»* ante el electorado. Y para convencernos de que es honesto, los votantes no nos fijamos sólo en si es buen gestor, buen parlamentario, buen orador o buen comunicador, sino que, más allá de lo ceñidamente político, tomaremos en consideración qué clase de persona es —responsable, emancipada, fiable— y si se aproxima más o menos a esa imagen de ejemplaridad que tenemos en mente, la del buen padre de familia, buen vecino o buen ciudadano. Cuando queremos emplear a alguien para una empresa o para el cuidado de un hijo en casa, todos los datos sobre su honestidad son importantes, y la mayoría de las veces no nos conformamos con una información formal o esquemática de su currículum profesional. ¡Cuánto más con un gobernante, dotado de poderes exorbitantes sobre nuestra libertad y nuestros derechos! El político se esforzará por crearse una imagen atractiva, pero a la postre lo que cuenta en él es que «predique con el ejemplo»,[275] puesto que, en el ámbito moral, sólo el ejemplo «predica» de modo convincente, no las promesas ni los discursos, los cuales, sin el ejemplo, carecen de convicción y aun de un mínimo de verdad.

Hubo un tiempo, no hace mucho, en el que la sociedad estaba organizada conforme a un orden jerárquico y en ella los situados más alto en la escala social —propietarios, poderosos, educados, respetables, conscientes de su propia importancia— sentaban un ejemplo vinculante para la mayoría, que se limitaba a asentir a la ejemplaridad natural que se les dictaba. La quiebra definitiva del principio de autoridad, paralela a la crítica a las creencias y costumbres colectivas en el contexto de una cultura postideológica, conlleva el declinar de la tradicional «ejemplaridad por asentimiento» en coincidencia con el despuntar de una muy distinta «ejemplaridad por elección». El padre, por ejemplo, concentraba antes toda la autoridad en la familia y se imponía entre sus hijos como modelo único y forzoso, incuestionado e incuestionable. El escenario ha cambiado por completo en pocas décadas: la patria potestad que entonces se poseía por naturaleza, por herencia o por destino, ahora hay que merecerla. En un mundo de legitimaciones fragmentarias y precarias, los hijos no reconocen una autoridad innata a la paternidad, ya no más un hecho biológico sino moral, que el padre habrá de ganarse con la persuasión constante del propio ejemplo. Le ayuda el natural ascendiente que ejerce sobre quienes dependen de él para vivir y valerse, pero si la infancia percibe que la conducta del

progenitor no está a la altura del sentimiento de admiración y respeto que produce en ella, muy pronto aprende a retirarle la autoridad que estaba deseosa de concederle al principio, por mucho que durante algún tiempo se mantenga bajo su desprestigiada tutela, en una situación de permanente conflicto potencial.

Esta misma «ejemplaridad por elección» rige en la organización y funcionamiento de los sistemas democráticos. Para la teoría democrática clásica —desde Aristóteles a Harrington, Montesquieu, Rousseau y Madison durante el debate constitucional norteamericano de 1787—, las elecciones democráticas conservan siempre un elemento aristocrático porque en ellas se eligen a los mejores, a los más virtuosos y sabios, para velar por los intereses colectivos. Los políticos más votados son, en consecuencia, personas electas, es decir, «selectas», «elites», componentes de una «aristocracia natural» adornada con cualidades que la distinguen por encima del común de los ciudadanos.[276] Al lado de esta perspectiva aristocrática cabe situar otra igualitaria que pone el acento, en cambio, en el hecho de que, en principio, todos los ciudadanos sin distinción pueden ser elegidos; caso de que algunos, de hecho, obtengan la confianza mayoritaria de los electores, incurren en una altísima responsabilidad política, como legisladores y como fuente de moralidad social. Por consiguiente, para esta segunda perspectiva, que es también normativa y no sólo analítica, lo interesante no reside en que los políticos resultan elegidos porque son los mejores, sino en que, precisamente por el dato de que resultan elegidos, *deben* ser en conciencia los mejores. Dada su situación especialmente preeminente, recae sobre ellos un imperativo también especial de mantener la vulgaridad de sus vidas en permanente reforma, el mismo en su naturaleza que el que interpela a todos los hombres en su red de influencias mutuas, pero con una intensidad superior proporcional al alcance ampliado de su ejemplo. Si esos individuos electos no están después, en el ejercicio efectivo de su responsabilidad, a la altura de su deber moral y político, porque el realismo del poder ha acabado venciendo con el tiempo al idealismo de la ejemplaridad, los ciudadanos en las elecciones siguientes castigan a los que han defraudado sus expectativas apartándolos del poder y forzando la alternancia, y buscan en otros renovadas fuentes de ilusión y de confianza.

La democracia crece en sociedades postideológicas, muticulturales y poliétnicas, que toleran y protegen todas las creencias pero no sustentan ninguna. Las «teologías políticas», resultado de la alianza entre el Estado y los relatos míticos, religiosos y metafísicos, han decaído como fundamento del espacio público y como agente de cohesión social. En ausencia de las antiguas cosmovisiones, el motor efectivo de integración ciudadana reside hoy en el ejemplo político cuando éste se abre al universalismo de su ejemplaridad. Los valores éticos no son definibles, sólo se hacen intuibles en las personas que los encarnan. Los profesionales de la política son personificaciones de la ética implícita vigente en una sociedad al mismo tiempo que configuradores privilegiados de ella. La corrupción de sus costumbres individuales explicita, de una forma concreta y tangible, el espectáculo colectivo de una deshonestidad latente en el grupo, lo que a su vez tiene consecuencias desmoralizadoras porque de su ejemplo la ciudadanía sólo puede extraer modelos de vulgaridad. En cambio, la ejemplaridad pública es comunitaria de suyo por cuanto la regla universal de la que es portador, como ocurre con la verdadera obra de arte, encierra la pretensión de ser aceptada por todos los hombres dotados de buen gusto *(sensus communis)* que saben reconocer la excelencia cuando se les muestra con una tal evidencia personal.

En un mundo desencantado, lo que atrae la confianza de los conciudadanos no es tanto la oportunidad y el acierto del programa electoral que presenta un partido político cuanto la personalidad misma de su líder, lo que éste «es» más que lo que «hace». En las democracias occidentales todos los políticos —los de derecha y los de izquierda, los progresistas y los conservadores— *hacen* o prometen hacer más o menos lo mismo y comprobamos con gran frecuencia que sus agendas políticas son casi enteramente intercambiables entre sí. La verdadera diferencia, la *summa divisio rerum* en política, la encontramos, pues, en lo que ellos *son* y en la línea que separa dos estilos contrapuestos de vida, el vulgar y el ejemplar, a no confundir este último con la gazmoñería, los píos deseos o alguna forma mineralizada de moral tradicionalista, pues, sin negar que en el concepto de ejemplaridad hay un núcleo fijo inderogable (inherente a su vocación universalista), su contenido se nutre mayoritariamente de los bienes y valores históricos más estimados en una cultura dada. Con estos materiales idiosincrásicos de cada época y geografía, el político de hoy debe ser capaz

de inventarse un relato paradigmático sobre el ejemplo de su vida y forjar con su biografía la imagen de un «ser» y «vivir» fiables. Inspirará mayor confianza aquel que proponga a la opinión pública una narración autobiográfica más esperanzadora y convincente. La *política narrativa* de nuestros días parece menos cuestión de cosas —planes, programas, proyectos— y más de personas actuando en el teatro finito de la polis: menos *res publica* y más *dramatis personae*.

§ 30. Ejemplaridad estatutaria: funcionarios y Corona

Los políticos profesionales electos ocupan los cargos superiores y directivos en el aparato coactivo del Estado pero sólo un número limitado de años y, en la ejecución de sus programas, se han de apoyar en un cuerpo estable de funcionarios. Éstos se sitúan, pues, en un segundo escalón de la escala jerárquica pero, a cambio, su relación con los poderes del Estado tiene un carácter contractual, temporalmente indefinido y, en la mayoría de los casos, vitalicio, hasta la edad reglamentaria de jubilación. Acceden a su empleo no por elección de los ciudadanos sino, en la mayoría de los casos, presentándose a concursos y oposiciones dirimidos conforme a principios de mérito y capacidad y, si superan las pruebas, entran en una situación objetiva de derechos y obligaciones definida por la ley que los regula.

El imperativo de ejemplaridad que gravita sobre los funcionarios es de una naturaleza distinta del que rige para los profesionales de la política. Ellos no deben responder, como éstos, a la confianza específica que la ciudadanía, expresada en votos, les ha otorgado a la vista precisamente de unas cualidades personales que hacen de ellos personas fiables y creíbles y que pueden revocar en las elecciones siguientes. La responsabilidad en la que incurren como administradores de negocios ajenos es principalmente de orden legal. No obstante, incluso la ley en nuestros días no puede por menos de reconocer el deber de ejemplaridad del funcionario y, si bien el legislador moderno ha abandonado ese lenguaje de la ejemplaridad pública que permeaba la legislación decimonónica, permanece, con todo, su aroma en las leyes actuales a través de una diversidad de fórmulas que permiten extender el ámbito de lo jurídico, más allá de lo regulado expresamente, a comportamientos de honestidad y decoro que son también exigibles al

funcionario aun no siendo tipificables *a priori* en una disposición normativa.

Así, cada uno de los sectores del funcionariado tiene su particular deontología contenida en su norma estatutaria, unas veces codificada explícitamente en un capítulo dedicado a los deberes profesionales del personal de ese sector, otras inferible *a contrario* del capítulo de infracciones graves y muy graves. De una y otra fuente se deduce que del funcionario se espera no sólo que observe estrictamente la ley positiva sino también que practique valores como la imparcialidad, la independencia, la equidad, la lealtad, la anteposición del interés general al propio o la probidad en el servicio público. A los candidatos a ocupar empleos públicos ya no se les requiere, como antes, «ser de buenas costumbres».[277] Pero sí les es aplicable todavía hoy, por analogía, la regla atinente al gestor de negocios ajenos, el cual, dice la ley, «debe desempeñar su encargo *con toda la diligencia de un buen padre de familia*».[278] Es interesante advertir que en Derecho una de las instituciones de la eticidad (la familia) sirve de pauta para enjuiciar la responsabilidad de la otra de las instituciones (el trabajo). El padre de familia «diligente y bueno», dechado de hombre ejemplar presente en la conciencia social, es la medida de la responsabilidad del funcionario, administrador de negocios ajenos. La ley reclama ejemplaridad a los servidores públicos a fin de que los administrados conserven su confianza en el Estado de Derecho y mantengan su creencia en que los funcionarios «funcionan y hacen funcionar» la máquina del Estado, pese a las conocidas trabas burocráticas, muchas de ellas establecidas en garantía de los ciudadanos.

El Estado se organiza como una pirámide jerárquica de fuerza coactiva progresiva en la que cada escalón superior concentra más poder que el inferior sobre el monopolio de la violencia estatal. Así, en la base, se encuentran los funcionarios, unidos al Estado por una relación estatutaria; en un estrato superior, los políticos, elegidos por sufragio libre y poseedores de las fuentes escritas de Derecho; y el vértice de esa jerarquía lo ocupa, en las monarquías parlamentarias, la Corona, un cargo al que el titular accede *por herencia*. ¿Cómo es esto posible en nuestras modernas democracias? ¿Qué legitimación le asiste a la Corona?

La ya aludida hibridación en nuestro mundo contemporáneo de las tres legitimaciones tipificadas por Weber se verifica en especial en aquellos

sistemas políticos en los que la jefatura del Estado recae en una dinastía. Las modernas constituciones escritas son expresión exacta de la legitimación racional-legal por su condición de normas supremas, abstractas y generales, de organización y distribución del poder, aprobadas válidamente por el órgano competente conforme al procedimiento debido. La transmisión de la jefatura del Estado por vía hereditaria, siguiendo reglas genealógicas, supone sin duda la integración de un *momento* tradicional-histórico, muy *Ancien Régime*, en el racionalismo originariamente formal de la constitución. La entrega de la máxima magistratura del Estado a una familia y a sus descendientes sólo cabe considerarla democrática, aun siendo voluntad del pueblo, a condición de que éste retenga la integridad de su soberanía y que, en consecuencia, la posición estatutaria del rey no lleve aparejada ninguna cuota de poder coactivo, ni legislativo ni ejecutivo ni judicial, y sólo ostente un valor simbólico. De manera que en la cúspide del Estado, esa escala de poder coactivo creciente, en el lugar que uno esperaría una apoteosis de fuerza y decisión, luce un símbolo desnudo.

La Corona carece de competencias coercitivas, ¿quiere esto decir que carece de mando? ¿Es un adorno superfluo y meramente decorativo, o por el contrario ejerce un poder tan real y efectivo como el de los otros Poderes constitucionales del Estado, si bien de otra índole? Aunque la Constitución declare que un Estado es una monarquía parlamentaria y la misma dinastía haya regido los destinos de un país durante largos siglos, ni siquiera estos dos tipos de legitimación —racional y tradicional— son suficientes para mantener una familia en el trono si ésta no adquiere adicionalmente un suplemento de legitimidad carismática. Sólo los monárquicos, dogmáticos de la Corona, son partidarios de ésta abstrayendo de toda circunstancia y condición histórica, moral o política, y pronunciarían sin vacilar el grito *«fiat monarchia, pereat mundus»*. La mayoría de los ciudadanos de una monarquía se calificarían solamente, como mucho, de pragmáticos de la Corona, al medir el valor del trono por los efectos prácticos, positivos o negativos, que proyecta sobre su comunidad política. Excluida de las fuentes de Derecho, privada de potestad para remover una situación de hecho o transformar los elementos materiales de la realidad, la Corona despliega el poder puramente moral de su simbolismo cuando su titular, exhibiendo un estilo de vida carismático, infunde en la ciudadanía respeto hacia la institución y gana para ésta una adicional *legitimidad de ejercicio*.

Un símbolo es un ejemplo cuyo cuerpo sensible remite a un orden inteligible. El lado corporal del símbolo, con su materialidad empírica y visible, hace perceptible la profundidad trascendente de lo simbolizado. Ahora bien, el símbolo político, a diferencia del lógico, no se limita a señalar simplemente un sentido, sino que, en torno a éste, trata de producir en los destinatarios un movimiento de unión y mutualidad.[279] En el proceso de integración política y de concentración de una pluralidad dispersa en una unidad de poder, intervienen elementos racionales, como el concepto, y otros míticos, como el símbolo político; la mitología política no pertenecería, a juicio de García-Pelayo, a una época superada de la historia humana en beneficio de otra fundada en un concepto racional, sino que ambos, concepto y mito, son, por igual, dos formas de estar en el mundo, dos modos de instalación humana.[280] Incluso en nuestra edad hiperracionalizada y técnica el mito político cumple una triple función: *integradora*, pues el mito es conocido sólo por quien vive y se instala existencialmente en él y da lugar entre los que así lo actualizan a una comunidad de vivencias; *movilizadora*, al proporcionar fe y fuerza en los desfallecimientos, potenciar el heroismo y dar esperanza aun en la derrota, si no es radical; y *esclarecedora*, porque el mito explica, a través de sus imágenes y símbolos, lo que las gentes sienten y desean de forma vaga, inconcreta y difusa, y procura un esquema interpretativo que suministra un universo de sentido a todo fenómeno posible.[281]

Hay muchos símbolos políticos —bandera, himno, escudo— pero el principal de ellos es la Corona, que es un símbolo personal.[282] En ella, lo simbolizado presenta la mayor seriedad: la unidad y permanencia de un Estado. Pero esa carga de sentido político se materializa en lo más doméstico y cotidiano que pueda imaginarse: una familia. Si el símbolo reclama como parte de su esencia el sustrato sensible y concreto que le da soporte, la Corona radicaliza esta característica hasta el extremo de la personalización. Nadie siente adhesión sentimental a la máquina jerárquica y burocrática del Estado, pero sí quizá a un símbolo que ofrece, en la persona del rey constitucional, la estampa de una amabilidad no coercitiva. Hay sentimientos que son exclusivos de las relaciones interpersonales —Scheler los reduce a tres: la unificación afectiva, la simpatía y el amor— y que se hurtan al concepto puro y a las instituciones despersonalizadas.

> El papel de la reina, como poder imponente *(dignified capacity)*, es de una utilidad incalculable. Sin la reina el gobierno actual de Inglaterra se vendría abajo y no podría existir. A menudo, cuando se lee que la reina ha paseado por la pradera de Windsor o que el príncipe de Gales ha asistido a un *derby*, se imagina que eso es dar una atención excesiva y demasiada importancia a minucias. Pero no hay tal, y conviene explicar cómo los actos de una viuda aislada y de un joven desocupado pueden ofrecer tanto interés.[283]

Así comienza el célebre capítulo que Bagehot dedica a la monarquía en su *The English Constitution* (1865). Antes ha distinguido entre dos clases de normas dentro de la Constitución inglesa: las «eminentes» *(dignified parts)* y las «eficientes» *(efficient parts)*. Las primeras excitan y preservan la lealtad de la población, las segundas gobiernan y mandan: «Una constitución debe primero *adquirir* autoridad y luego *emplear* esta autoridad: sólo cuando ha asegurado la fidelidad y confianza de los hombres es cuando debe sacar partido de ella para la obra gubernamental».[284] Si el paseo de la reina Victoria o los actos sociales de su ocioso hijo son algo políticamente significativo se debe a que la familia real es el centro y la raíz de la parte eminente de la Constitución inglesa.

La monarquía cumple las expresadas tres funciones del mito político porque, como dice Bagehot, es una «idea simple» al alcance de todos los entendimientos en la que se hace fácilmente inteligible el Estado en su complejidad. Ha de ser una idea digna y elevada, por la seriedad de lo que representa, pero, encarnada en una familia, puede al mismo tiempo, sin perder su *maiestas*, suscitar calor y empatía. Lo doméstico y lo majestuoso se combinan en la familia real para impresionar la imaginación del pueblo y atraer teatralmente su respeto y confianza. Para que la majestad del símbolo sea creíble y lo doméstico de la familia señale, sin cortocircuitos, el sentido trascendente del que es portador —la totalidad del Estado—, sus miembros deben llenar su vida de esta trascendencia: no es sólo que sean fuentes de moralidad pública, como los políticos, sino que son su misma personificación y el espejo de la ciudadanía. Han sido educados para dar ante la sociedad el espectáculo de una mortalidad que ha nacido emancipada, plenamente reformada y sin concesiones a la vulgaridad. Ellos viven y envejecen a la vista de todos. Su oficio constitucional consiste en el

cuidado de sus vidas privadas para ponerlas al servicio de una misión política. Si adoptan efectivamente un estilo de vida acorde con esa «idea simple», ésta, además de esclarecer la unidad abstracta del Estado, realiza también en ellos las otras funciones integradoras y movilizadoras de los mitos políticos.

Pero, si el símbolo no encarna esta «idea simple», ¿qué ocurre? Porque quien no es sólo símbolo, el político o funcionario, aun el más vulgar moralmente, seguirá quizá siendo útil a la sociedad a través de la gestión material de su cargo. Pero un símbolo que no simboliza, ¿para qué sirve? En las constituciones modernas, la persona del rey no está sujeta a responsabilidad jurídica. Sin embargo, nadie podrá exonerarle nunca del deber de fidelidad a su significado simbólico. Esta fidelidad al significado es otro nombre para la ejemplaridad. Se razonó en capítulos anteriores que todos los ejemplos se abren a la ejemplaridad, donde son significativos. El oficio del rey se agota en simbolizar esa apertura: un ejemplo que ejemplifica la ejemplaridad misma. Si, encerrándose en su propia anécdota, es desleal a su simbolismo, pierde al punto su anterior gravedad y encanto, y se torna ejemplo ininteresante, caprichoso cosmético, bagatela desechable. El antiguo mito político sólo vale entonces como cuento para niños. La vulgaridad de vida banaliza la Corona y vacía el trono.

Notas

[1] Desarrollo esta idea en mi artículo «Ingenuidad aprendida: un programa filosófico», *Revista de Occidente*, mayo 2009, núm. 336, pp. 59 y ss.

[2] *Imitación y experiencia*, Pre-Textos, Valencia, 2003, y Crítica, Barcelona, 2005; y *Aquiles en el gineceo, o aprender a ser mortal*, Pre-Textos, Valencia, 2007. En lo sucesivo, se citarán sólo por su título y capítulo o página (de las dos ediciones, las citas de *Imitación y experiencia* corresponden a la primera de Pre-Textos) y se omiten, en cambio, para evitar enojosas prolijidades, referencias al autor y a los datos editoriales.

[3] *Imitación y experiencia*, XIV, 8, último capítulo del libro; *Aquiles en el gineceo*, pp. 143-151, final de la primera parte; y *Ejemplaridad pública*, § 26: «El universal vivir y envejecer».

[4] M. Heidegger, «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, trad. H. Cortés y A. Leyte, p. 153.

[5] Las principales conferencias son las siguientes: «Ejemplaridad de los políticos», en el Aula de Cultura de la Fundación Vocento, Bilbao, 25 de octubre de 2004; «Ejemplaridad política», Génova, 8 de octubre de 2004, organizada por el Instituto Cervantes de Milán; «Ejemplaridad pública», en Universitá Ca'Foscari, Venecia, 28 de abril de 2006; con el mismo título en la Residencia de Estudiantes de Madrid, el 26 de junio de 2006, con motivo de la exposición «El Madrid de Ortega», formando parte de un ciclo de cuatro organizado por la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales; «Lo que heredamos de nuestros padres/nosotros tenemos que conquistarlo (Goethe)», 16 de abril de 2007, en Università degli Studi di Catania (Sicilia); «Una *paideia* para el pueblo», intervención el 9 de octubre de 2008, en el Seminario de la Escuela de Madrid, Instituto Ortega y Gasset, con réplica de Jorge Brioso (publicada en *La Habana Elegante*, segunda época, primavera de 2009, núm. 45). Hay publicación de las tres siguientes conferencias: «Ejemplo y carisma», pronunciada el 30 de enero de 2008 en Barcelona, ESADE, Cátedra de Liderazgos y Gobernanza Democrática, en *Cuadernos de Liderazgo*, núm. 20, 2009; «Ejemplaridad y fe pública», pronunciada el 11 de enero de 2007 en la Academia Matritense del Notariado, en *Anales de la Academia Matritense del Notariado*, tomo XLVII, curso 2006/2007, Colegio Notarial de Madrid, 2009, pp. 163-190; y finalmente, el artículo «Ingenuidad aprendida: un programa filosófico», *Revista de Occidente*, mayo 2009, núm. 336, ya citado, contiene el texto de la conferencia que, con el doble título «El universal político/*In praise of Naivety*», leí entre febrero y marzo de 2009, primero, en el Instituto Cervantes de Nueva York y, después, en las universidades de Georgetown, Brown, Rice y Colorado, así como en el Carleton College. Además, en el Graduate Center de Nueva York el 20 de febrero de 2009 tuvo lugar una mesa redonda sobre los temas abordados en la conferencia con intervención de Thomas Mermall, José Muñoz Millanes y Jorge Brioso. Esta gira norteamericana fue organizada por el profesor Brioso, del Carleton College. Me es muy grato expresar públicamente mi agradecimiento

por su invitación y por su tan inteligente como informada lectura de una gran parte del manuscrito de este libro.

[6] «La vulgaridad, un respeto», *ABCD*, 8 de marzo de 2008, núm. 840; «El nihilismo y su sobrino», *Claves de razón práctica*, mayo 2008, núm. 182; «¿Existe el progreso moral?», *Revista de libros*, julio-agosto 2008, núms. 139-140; «Una *paideia* para el pueblo», *Orbis Tertius*, noviembre 2008, núm 4; «La causa de nuestro actual descontento», *Turia*, primavera 2009, núms. 89-90; «Ejemplaridad aristocrática», *La Habana Elegante*, segunda época, primavera de 2009, núm. 45; «El yo y la virtud republicana», *Metròpolis* (en prensa).

[7] En *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza Editorial, Madrid, 1976, A. Mitzman describe algunos síntomas de esa crisis: «se apodera de él un agotamiento total, con jaquecas y fuerte tensión nerviosa»; siente que una mano helada lo aprisiona, el pulso le tiembla, cualquier sonido, por leve que sea, es un tormento para él; «no puede leer, escribir, hablar, caminar o dormir sin sentirse angustiado. Todas las funciones mentales y parte de las físicas le fallan. Si a pesar de todo las obliga a funcionar, un caos le amenaza, una sensación como si fuera a caer en la vorágine de una sobreexcitación que arrojase su mente a las tinieblas» (cfr. pp. 141-145).

[8] Prefacio *(Vorbemerkung)* en M. Weber, *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid, 1997, trad. y edición por E. Gavilán, p. 313.

[9] *Ibid*. p. 325.

[10] «Introducción» *(Einleitung)* en M. Weber, *Sociología de la religión, op.cit*. p. 342. Es la que Weber redactó para *La ética económica de las religiones universales*, aquel magno proyecto comparatista que acabó como apartado tercero del primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*, luego completado con dos volúmenes póstumos más preparados por su viuda. Una versión más temprana pero también más extensa de los mismos temas en M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984[7], Segunda Parte, V, «Sociología de la comunidad religiosa (sociología de la religión)».

[11] «El pasado antiguo sólo conoce, al lado de intentos insignificantes de dominio "estatuido", que sin duda no faltan totalmente, la división del conjunto de todas las relaciones de dominio en tradición y carisma», *Economía y sociedad, op.cit*., p. 712. Hay dos versiones de la tipología de dominación en la obra —Primera Parte, III, y Segunda Parte, IX—, correspondiente cada una a los dos borradores yuxtapuestos por la viuda. La más tardía y por tanto definitiva es la de la Primera Parte.

[12] M. Weber, «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1967, trad. F. Rubio Llorente, p. 229

[13] Prefacio *(Vorbemerkung)* en M. Weber, *Sociología de la religión, op.cit*., p. 324.

[14] *Ibid*. p. 316. La locución *«ein stahlhartes Gehäuse»*, empleada en las últimas páginas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ha sido vertida a nuestro idioma de múltiples formas: «férrea envoltura», «férreo estuche» o «carcasa dura como el acero». Pero la traducción de Talcott Parsons al inglés como *«iron cage»* (en español, «jaula de hierro»), aunque menos fiel, ha conocido mejor fortuna que las anteriores y pertenece hoy al léxico weberiano común en todas las lenguas. Por ello se mantiene el sustantivo «jaula» en esta cita, alterando el texto de la edición citada, para traducir la voz alemana *Gehäuse*.

[15] Cfr. el himno de la carta a filipenses 2, 6-11.

[16] Cfr. «Entre los muertos (sábado santo)», sección cuarta de «El misterio pascual», la contribución de Hans Urs von Balthasar a la obra colectiva *Mysterium Salutis*, III, Cristiandad, Madrid, 1980^2.

[17] Como es sabido, Nietzsche abandonó en septiembre de 1888 el proyecto de su *Hauptwerk* y en lugar de ello publicó *El Anticristo* y un singular compendio de su filosofía, *El crepúsculo de los ídolos*. En enero de 1889 perdió la lucidez. En 1901 su hermana dio a la imprenta una colección de sus fragmentos póstumos con la pretensión de ser un estudio concebido de forma unitaria por el filósofo con el título *La voluntad de poder*, en edición aumentada en 1906 y casi idéntica en 1911. Tituló el primer libro de ese ensayo con la rúbrica «El nihilismo europeo», que conoció una extraordinaria influencia en la Europa de principios de siglo XX. La edición crítica que años después emprendieron G. Colli y M. Montinari de las obras de Nietzsche demostró la enorme mixtificación en que había incurrido la hermana, amalgamando caprichosamente fragmentos de diferente época y procedencia y velando el carácter disperso y provisional de los pensamientos del filósofo. En dicha edición crítica desaparece el ensayo *La voluntad de poder* y su contenido se reparte, básicamente, en los volúmenes dedicados a los fragmentos póstumos escritos entre 1885-1889. La traducción española de éstos ha corrido a cargo de J. L. Vermal y J. B. Llinares, en *Fragmentos póstumos*, IV (1885-1889) (edición dirigida por D. Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, 2006. De entre los muchos fragmentos dedicados a la cuestión del nihilismo, merecen destacarse por su más elevada intención: 5 (71), con el título «Nihilismo europeo»; 9 (35), que contiene sus distingos entre nihilismo activo, pasivo y extremo; y 11 (99), «Crítica del nihilismo». Otros fragmentos: 2 (127), sobre el ocaso de la interpretación moral del mundo; 2 (121), donde propone una desvalorización de todos los valores supremos; 7 (8); 7 (43); 7 (64); 9 (60); 9 (123), en el que afirma que «he sido hasta ahora fundamentalmente nihilista»; 10 (42 y 43) aluden al nihilismo incompleto y perfecto; 10 (92), sobre el nihilismo radical; 11 (119) describe el ascenso del nihilismo como «proceso necesario»; y en 11 (149 y 150) define el nihilismo como la conciencia de que todos los viejos ideales son hostiles a la vida.

[18] G. W. F. Hegel, *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, trad. V. Serrano, p. 164.

[19] *Id*.

[20] «No hubo nunca hecho más grande, y cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda la historia precedente a causa de este hecho», en F. Nietzsche, *El gay saber*, Austral, Madrid, 2000^2, trad. L. Jiménez Moreno, p. 185.

[21] Cfr. fragmento 11 (100).

[22] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1985^{12}, trad. A. Sánchez Pascual, cuarta parte, «Del hombre superior», p. 383. En la introducción el profeta presenta al superhombre como «el sentido de la tierra» (p. 34). El citado fragmento póstumo «El nihilismo europeo» dedica un elocuente penúltimo párrafo a «los más fuertes».

[23] Cfr. 9 (35) 2: «Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay "cosa en sí". *Esto es un nihilismo, y el más extremo*. Coloca el *valor* de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde *ninguna* realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de *quien instituye el valor*, una simplificación con el *fin* de la *vida*».

[24] Cfr. 11 (411) 4.

[25] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1993[15], trad. A. Sánchez Pascual, final del tratado segundo, p. 110.

[26] Sobre la voluntad de poder como arte la cita capital, de amplia recepción en la primera mitad del siglo XX, era el parágrafo 853 del mencionado libro editado por la hermana *La voluntad de poder*, en el que Nietzsche vuelve sobre algunos pensamientos de su libro *El nacimiento de la tragedia* y sostiene, entre otros extremos, que el arte «es de más valor que la verdad» y lo reputa como «tarea suprema y actividad propiamente metafísica de esta vida». Ahora están restituidos a su lugar en los fragmentos póstumos 11 (415) y 14 (21), de primavera de 1888.

[27] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1994[5], trad. J. Gaos, p. 43.

[28] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, op.cit*., final del libro I.

[29] *Ibid*. p. 34.

[30] Cfr. 10 (3).

[31] F. Nietzsche, *El gay saber, op.cit*., p. 185.

[32] Génesis 11, 1-9.

[33] Cfr. *Aquiles en el gineceo*, pp. 147-148; también la nota de la p. 130.

[34] O. Marquard, *Apología de lo contingente*, Institució Alfons El Magnànim, Valencia, 2000, trad. J. Navarro, p. 127. Distingue entre dos clases de contingencia: «contingencia por arbitrariedad», aquel accidente de la vida que podría ser de otra manera y cambiarse a voluntad, por ejemplo, escribir o no un libro; y «contingencia por destino», la que, siendo por su naturaleza contingente, de hecho es para el hombre necesaria, porque no podemos cambiarla, como el nacimiento, el cuerpo o las capacidades. «Mi tesis es, pues, —añade Marquard— que en la filosofía lo contingente por arbitrariedad ha hecho que se olvide a lo contingente por destino, con el objetivo de acabar rápidamente con lo contingente y poder "alejarlo" fácilmente» (p. 141). Contingencia por destino es una buena manera de presentar la noción de experiencia de la vida (cfr. nota anterior), entendida como el saber sobre los límites que la finitud impone a las posibilidades humanas; si está en lo cierto, su observación explicaría por qué esta noción ha quedado sin desarrollar durante tanto tiempo, pese a ser común desde al menos los albores de la literatura sapiencial. En todo caso, Marquard no se orienta en esa dirección ontológica y sus reflexiones, de filiación escéptica y con conclusiones conservadoras, se dirigen más bien a deducir de la brevedad de la vida, que no permite empezar cada existencia desde cero, la inevitabilidad de los hábitos, las costumbres y las tradiciones heredadas del pasado, una suerte de contingencia de destino moral y cognoscitiva para el hombre en particular.

[35] E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, capítulo 4, «Los seres y su contingencia»; y *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1985, capítulo 5, «El ser y la existencia».

[36] Éxodo 3, 14.

[37] Así razona Max Scheler su tesis: «El monoteísmo judeocristiano del Creador y su triunfo sobre la religión y la metafísica del mundo antiguo, fue, sin duda, la *primera* posibilidad fundamental de que quedase en libertad la investigación sistemática de la naturaleza en Occidente. Fue un quedar en libertad la naturaleza por la ciencia en un orden de magnitud que quizá excede cuanto en Occidente ha sucedido hasta hoy. El Dios espiritual de voluntad y de trabajo, el Creador, que no conoció ningún griego ni romano, ningún Platón ni Aristóteles, ha sido —sea el admitirlo verdad o error— la mayor santificación *de la idea del trabajo y del dominio* sobre las cosas infrahumanas; y al mismo tiempo operó *la mayor* des-animación, morti-ficación, distanciación y racionalización de la naturaleza que haya tenido lugar *jamás* en comparación con las culturas asiáticas y con la Antigüedad», en *Sociología del saber*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973, trad. J. Gaos, pp. 93 y 94. Cfr. también *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, trad. J. Gaos, pp. 133 y ss.

[38] «Todo el que ya ahora tiene conciencia de la verdad puede organizarse por completo como le parezca con arreglo a los principios nuevos. En este sentido "todo está permitido" (…). El hombre nuevo puede convertirse en Hombre-Dios, siquiera sea uno en el mundo entero y, se entiende, en su nueva jerarquía podrá saltarse tranquilamente todas las anteriores barreras morales del anterior hombre esclavo cuando así lo necesite. ¡La ley no existe para Dios! Donde Dios se encuentre, aquello será un lugar divino. Donde me encuentre yo, el primer puesto corresponderá al "todo está permitido", y se acabó», en F. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, Debate, Madrid, 2000, trad. J. Laín Entralgo, pp. 922-923.

[39] Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, Madrid, 1987[6], trad. J. Gaos. El ser es temporalidad, es historicidad; no vive en el tiempo sino que *es* tiempo. Pero no un tiempo infinito —exégesis vulgar del tiempo (456)— sino uno finito: «El tiempo original es finito» (358), es necesario elegirlo para llegar a ganarse un «destino individual» (416). La posibilidad humana más propia, genuina, auténtica, es comprenderse a sí mismo como finito. Ahora bien, el concepto vulgar del mundo ha inspirado la historia de la tradición filosófica hasta Hegel. Por ello, para desvelar una ontología nueva basada en el tiempo original, se hace necesaria una «destrucción de la historia de la ontología» (Introducción II, 6). En los parágrafos 50-53 de la Segunda Sección propone un «diseño de la estructura ontológica-existenciaria de la muerte», en el que muestra el carácter esencialmente finito del *Dasein*, entendido como «ser relativamente a la muerte», es decir, a la finitud y a la mortalidad.

[40] Ésta es una de las ideas-fuerza de *Aquiles en el gineceo*, desde sus primeras páginas (p. 17). Cfr. sobre la polis como *teatro de la finitud*, pp. 104 y ss; y la crítica a la noción heideggeriana de finitud, elitista, privada y, en último término, romántica, en pp. 130 y ss.

[41] M. Heidegger, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1992, trad. Xavier Zubiri, p. 56.

[42] R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. A. Sinnot, p. 80: «Concebir el propio lenguaje, la propia consciencia, la propia moralidad y las esperanzas más elevadas que uno tiene, como productos contingentes, como literalización de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno en una persona apta para ser ciudadano de un Estado idealmente liberal».

[43] *Id*.

[44] H. de Balzac, *Las ilusiones perdidas*, Ediciones B, Barcelona, 1991, trad. J. R. Maestre, pp. 163-164.

[45] A. de Tocqueville, *La democracia en América*, edición crítica en dos volúmenes preparada y traducida por Eduardo Nolla, Aguilar, Madrid, 1989, II, parte primera, cap. XX. Sobre el gusto y aptitud de los americanos (de los demócratas) hacia las ideas generales, cap. III del mismo volumen y parte. Se cita por esta edición, indicando volumen y capítulo o, en su caso, página.

[46] Entre otros lugares, cfr. II, 148: «En los pueblos democráticos todos los ciudadanos son independientes y débiles. No pueden casi nada por sí solos y ninguno de entre ellos podría obligar a sus semejantes a prestarle ayuda. Caen todos en la impotencia si no aprenden a ayudarse libremente».

[47] II, 390.

[48] II, 136.

[49] Así, cuando confronta una época aristocrática, en la que se imponen deberes a los ciudadanos, los cuales sacrifican por virtud sus goces personales y se unen unos a otros en instituciones integradoras, y una época democrática, en la que sus miembros «se vuelven indiferentes y extraños entre sí. La aristocracia había hecho de todos los ciudadanos una larga cadena que se remontaba del aldeano al rey. La democracia rompe la cadena y deja aparte cada eslabón (…). Así la democracia no solamente hace olvidar sus antepasados a cada hombre, sino que le oculta sus descendientes y le separa de sus contemporáneos, y le conduce constantemente hacia sí mismo y amenaza con encerrarle por completo en la soledad de su propio corazón» (II, 138). Tocqueville usa, aplicada al orden social, la metáfora de la cadena que luego será empleada por A. O. Lovejoy en *La gran cadena del ser* (1936) para designar esa característica cosmovisión premoderna —que alcanza su más perfecta expresión en Plotino— para la que cualquier ser, por modesto que sea, enlaza con el todo armonioso, íntegro y jerarquizado del cosmos, el cual le otorga un lugar en el mundo, una función y un sentido.

[50] Estudia el individualismo de los países democráticos en II, parte segunda, caps. II y ss.

[51] II, 23. Resume el método filosófico de los americanos en el siguiente párrafo: «Huir del espíritu de sistema, del yugo de los hábitos, de las máximas de familia, de las opiniones de clase y hasta cierto punto de los prejuicios nacionales; no tomar la tradición más que como un dato y los hechos presentes sólo como un estudio útil para actuar de otro modo y mejor; buscar en sí mismo y sólo en sí mismo la razón de las cosas, tender al resultado sin dejarse encadenar por los medios y buscar el fondo a través de la forma» (II, 18).

[52] II, 137.

[53] II, 335. Un ejemplo de la falta de sistemática explícita de Tocqueville se observa aquí, cuando no trata de cohonestar esta afirmación sobre el desvío del hombre democrático hacia la vida pública con la pasión del americano por la participación en los asuntos públicos y la política pintada con tanta expresividad en I, 238-239 y 295.

[54] II, 379.

[55] II, 146.

[56] II, 370.

[57] II, 390.

[58] II, 342.

[59] Tocqueville podría haber desarrollado su argumento sobre la debilidad del hombre en la esfera pública como fundamento de la necesidad de una convención política y social que asegure al ciudadano sus libertades y derechos, en consonancia con otros teóricos liberales del pacto como Hobbes o Locke. En lugar de ello, debido a su abominación del despotismo y a su aristocrático desprecio de las masas, se explaya en la crítica de una imaginaria sociedad sujeta a la servidumbre total de un gobierno único, uniforme y fuerte, un «ser inmenso que se alza solo en medio del abatimiento universal» (II, 342), que «degradaría a los hombres sin atormentarlos» (II, 369) y los rebajaría a la condición de «rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno. Siempre he creído que esa especie de servidumbre ordenada, dulce y pacífica que acabo de describir podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas de las *formas exteriores de la libertad»* (II, 372). Asombra la anticipación a la crítica de Marcuse sobre la «sociedad administrada», pero en Tocqueville es sólo una hipótesis sombría que no enerva la noble aspiración a un equilibrio democrático perdurable entre el yo y la civilización.

[60] II, 30.

[61] Sobre esta Querella, cfr. apartado VII.1, «Crítica a la imitación de los Antiguos y doctrina del progreso», de *Imitación y experiencia*, y bibliografía allí citada.

[62] La pregunta sobre la posibilidad de un progreso moral del hombre fue recurrente en Kant: cfr. «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» (1784), «En torno al tópico: "tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», parte III (1793), el suplemento primero de «La paz perpetua» (1795) y el artículo tardío «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor» (1797). En esta cuestión, dice Kant, teoría y práctica coinciden, porque en la medida en que ese progreso moral hacia lo mejor sea posible, aunque escasamente probable según la experiencia, constituye siempre un deber moral (racional-teórico) inexcusable para el hombre; pero por otro lado, en la práctica, la naturaleza esconde un plan oculto que arrastra a la especie hacia su progreso excitando la «insociable sociabilidad» de los individuos, es decir, dejando que las guerras, la violencia y toda clase de discordias entre los individuos hagan sentir a la especie la necesidad de una concordia mayor. Si las reflexiones de Kant no son, sin embargo, útiles para el tema propuesto en este epígrafe se debe a que el filósofo sólo piensa en el progreso de la especie, no del hombre (incluso los estima contradictorios: la primera progresa a costa de la felicidad del segundo), y en un progreso jurídico-internacional, que concluye en un Estado universal cosmopolita garante de una paz perpetua, no tanto en uno moral, cultural y sentimental.

[63] J. Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, trad. P. Azcárate, p. 66.

[64] H. Marcuse, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968, trad. J. García Ponce, p. 62.

[65] *Ibid*., p. 148.

[66] *Ibid*., pp. 183-184.

[67] *Ibid*., p. 188.

[68] T. Judt, *Postguerra; una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid, 2006, p. 575. El papel que Herbert Marcuse desempeñó en las protestas californianas lo cumplió en las parisinas Guy

Debord, jefe de la internacional situacionista y autor del importante texto *La sociedad del espectáculo*, publicado en 1967. Aunque el francés dedica al alemán un estudiado silencio, las coincidencias de este libro con *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964) son innegables. Como Marcuse, Debord arraiga en la filosofía de la historia de Hegel y Marx, y si, para el elemento emocional, el primero invoca a Schiller y Freud, el segundo recurre a las vanguardias artísticas, surrealismo y dadaísmo en particular. El análisis de una «sociedad del espectáculo» está muy próximo al marcuseano de la «sociedad administrada», ambos descubriendo en el mundo contemporáneo una nueva forma más penetrante y sutil de la antigua alienación del hombre, pues el ciudadano carece ya de conciencia de ella al resultar absorbido por una cultura opulenta y consumista que carece de negaciones, capaz de integrar todas las contradicciones, como una obra de arte total.

[69] J.-J. Rousseau, *Del contrato social. Discursos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, trad. M. Armiño, Libro II, cap. VI, párrafo sexto, p. 43: «Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a sus súbditos como corporación y a las acciones como abstractas, jamás a un hombre como individuo ni a una acción particular».

[70] Epígrafe 24, «El velo de la ignorancia», del libro de J. Rawls *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1995[2], trad. M. D. González, p. 135: «Nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etcétera. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología…»; y siguen más restricciones sobre la individualidad de los participantes en el pacto social: «no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad», «no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen».

[71] J. Godechot, *Las revoluciones (1770-1799)*, Labor, Barcelona, 1977, trad. P. Jofre, p. 89.

[72] E. Canetti, *Masa y poder*, Mondadori, Barcelona, 2005, trad. J. J. del Solar, p. 73.

[73] J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, en *Obras completas* (en lo sucesivo: OC.), III, Taurus, Madrid, 2005, pp. 849-850. El esquematismo aristocratizante de *España invertebrada* y de *La rebelión de las masas*, de índole moral allí, se aplica al arte en este ensayo, y en «Cosmopolitismo» o «Reforma de la inteligencia», artículos contemporáneos, a la misión social de las minorías intelectuales.

[74] Cfr. artículo 14 de la vigente Constitución española.

[75] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en OC., IV, Taurus, Madrid, 2005, p. 380.

[76] *Id*.

[77] *Aquiles en el gineceo*, p. 138.

[78] J. Ortega y Gasset, OC., II, Taurus, Madrid, 2004, p. 312.

[79] *Tonio Kröger*, en Thomas Mann, *De la estirpe de Odín*, Luis de Caralt Editor, Barcelona, 1975, trad. J. Foncuberta, p. 141.

[80] *Ibid*. pp. 181-182.

[81] «Estadios en el camino de la vida», en *Aquiles en el gineceo*, pp. 65-108.

[82] Para una crítica social al subjetivismo postmoderno, narcisista, insolidario y decadente, véase D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1977; C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1999; G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986; A. Bloom, *El cierre de la mente moderna*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989.

[83] J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985, p. 39 (editado junto a *Carta sobre el humanismo* de M. Heidegger).

[84] I. Berlin destaca esa concepción milliana de la libertad como riqueza, pluralidad de géneros de vida; en el centro del pensamiento y de los sentimientos de Mill, escribe Berlin, está «su apasionada creencia de que el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección para el bien y para el mal. Falibilidad, derecho a equivocarse —como corolario de la capacidad de automejora— y desconfianza en la simetría y en el logro de fines últimos como enemigos de la libertad; tales son los principios que Mill nunca abandona. Es agudamente consciente de la multilateralidad de la verdad y de la irreductible complejidad de la vida, que hacen imposible cualquier solución simple o la idea de una respuesta final a un problema concreto», en «John Stuart Mill y los fines de la vida», *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, trad. N. Rodríguez Salmones, p. 263.

[85] Cfr. el cap. 3, «La contingencia de una comunidad liberal», de R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, trad. A. Sinnot. Allí puede leerse: «Necesitamos una redescripción del liberalismo como la esperanza de que la cultura en su conjunto pueda ser "poetizada"» (p. 72).

[86] M. Weber, *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid, 1997, trad. y edición por E. Gavilán, pp. 420-421.

[87] En su obra *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996, M. Sandel sugiere la idea del descontento que padecería el yo subjetivista o «yo desvinculado» *[Unencumbered Self]* en la actual república procedimental (esto es, liberal), huérfano de una comunidad constitutiva de su identidad. Sin embargo, en ningún lugar de su libro, pese a su título, convierte el análisis de ese estado de ánimo en un tema.

[88] J. Stuart Mill, *Sobre la libertad, op. cit*., pp. 139-140.

[89] F. Volpi, *El nihilismo*, Siruela, Madrid, 2007, trad. C. I. Rosso y A. G. Vigo, p. 27. La versión más extrema de este nihilismo negador de la realidad se encuentra en la obra de Max Stirner *El Único y su propiedad* (1844), en la que un esteticismo narcisista autodivinizado convierte en nada cualquier atisbo de no-yo. Dice Stirner: «Yo fundo pues mi causa sobre *mí mismo*, yo que, igual que Dios, soy la nada de todo otro, yo que soy mi todo, yo que soy el único», citado en *ibid*., p. 37.

[90] *Ibid*., p. 30. Volpi estudia la reflexión teórica sobre el nihilismo en determinados autores pero no el nihilismo como fenómeno cultural y social.

[91] A. de Tocqueville, *La democracia en América, op. cit*., I, 11-14.

[92] *Ibid*., I, 302-305.

[93] Cfr. *supra* § 7.- «La vulgaridad, un respeto».

[94] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, trad. M. García Morente, A 813, B 841.

[95] *Ibid*., p. 161.

[96] Sobre las inclinaciones personales (que son la fuente de nuestra felicidad para Kant), éste llega a decir que «el deseo de todo ser racional sería el librarse completamente de ellas», en I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, trad. M. García Morente, p. 102.

[97] I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, ed. de R. Rodríguez Aramayo, p. 8.

[98] Esta dependencia de la dignidad con relación a la moral es subrayada en el artículo «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», cuando recuerda que «yo había definido la moral como una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad», y en una nota continua: «La dignidad de ser feliz es aquella cualidad de una persona —*cualidad que depende de la propia voluntad del sujeto*— con arreglo a la cual una razón legisladora universal (tanto de la naturaleza como de la voluntad libre) estaría de acuerdo con todos los fines de esa persona». En I. Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, ed. de R. Rodríguez Aramayo, p. 10.

[99] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op. cit*., pp. 113-114.

[100] Habermas sostiene que en nuestras sociedades la juventud se ha convertido en una cuestión políticamente relevante, no como clase social sino como lugar donde se hacen visibles las transformaciones que se están produciendo en los procesos contemporáneos de socialización. Estas transformaciones están relacionadas con la prolongación de la «moratoria psicosocial» (prolongación de la adolescencia) para un sector cada vez más extenso de la población debido a la expansión del sistema educativo; también con la ampliación de las capacidades de conocimiento, que incrementa la probabilidad de disonancia entre los patrones de integración ofrecidos y la realidad social percibida, y agudiza los problemas de identidad personal; y con la difusión de las técnicas educativas no autoritarias, el relajamiento de las prohibiciones sexuales y la liberación temporal respecto a las presiones directamente económicas. Cfr. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999, trad. J. L. Etcheverry, p. 156.

[101] *Ibid*., p. 154.

[102] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* II, Taurus, Madrid, 1999, trad. M. Jiménez Redondo, p. 501.

[103] Cfr. *ibid*., VIII.2 [2], a la luz del esclarecedor cuadro de la p. 454.

[104] *Ibid*. pp. 555-556.

[105] Es interesante observar cómo Kant hace dimanar la doctrina de los deberes de la noción de dignidad humana. Así cuando, dentro de la exposición sistemática de la tabla de los deberes hacia sí mismo, se refiere a los morales: «En lo que respecta al deber del hombre hacia sí mismo considerado

únicamente como ser moral (sin atender a su moralidad), tal deber consiste en lo *formal* de la concordia de las máximas de su voluntad con la *dignidad* del hombre en su persona», I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, trad. A. Cortina y J. Conill, «Doctrina ética elemental», pp. 278-279. A continuación (pp. 306-307) explica que el primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo es el contenido en el adagio griego «conócete a ti mismo», no según tu perfección física, sino «según la perfección moral en relación a tu deber».

[106] Entre los deberes hacia los demás, Kant se detiene en el amor y en el respeto; y define este último, también en conexión con la dignidad, como «la máxima de restringir nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro», en «Segunda parte de la doctrina ética elemental», *ibid*., p. 318.

[107] Cfr. § 10, *in fine*.

[108] I. Kant, *Crítica de la razón práctica, op. cit*., p.184.

[109] El *«souci de soi»* que, a través de Hadot, incorporó Foucault a su filosofía tardía —y que tiene alguna concomitancia con la *Sorge* heideggeriana— designa ese trabajo del yo sobre sí mismo y ese cambio de vida que en este ensayo se ha denominado «reforma del yo»; sin embargo, hay una diferencia apreciable entre uno y otro concepto, puesto que, en el de Heidegger-Hadot-Foucault, el cuidado de sí es una *autopoiesis* de la subjetividad que tiene lugar en el mundo privado de la vida y que se mantiene en el ámbito de una existencia estética (la vida propia como obra de arte, etcétera), en tanto que la reforma del yo tal como aquí se entiende supone siempre un tránsito de la vida estética a la política así como una conversión del yo privado en persona pública, esto es, en ciudadano.

[110] Traducción libre del original: *«Du mußt dein Leben ändern»*, final del poema «Torso de Apolo arcaico», publicado en la segunda parte de sus *Nuevos poemas*.

[111] W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México-Buenos Aires, 1957, trad. J. Xirau y W. Roces, p. 11.

[112] *Enéadas* IV, 7, 10, 42-47.

[113] W. Jaeger, *Paideia, op. cit*., p. 12

[114] *Ibid*., p. 6.

[115] *Ibid*., p. 11.

[116] Cfr. E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1982, trad. C. G. Posada.

[117] E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, trad. A. Martínez, p. 668.

[118] *Id*.

[119] Cfr. «Estadio ético», en *Aquiles en el gineceo*.

[120] J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1995[2], trad. M. D. González, p. 42. Para este tema, cfr. Primera Parte, I.- «La justicia como imparcialidad», caps. 5-9.

[121] Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I-II, q. 96, a.5. Cfr. también q. 90, 92 y 95.

[122] F. Suárez, *De las leyes*, I, 17, 4, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, trad. J. R. Eguillor, p. 79.

[123] N. Maquiavelo, *El príncipe*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, trad. M. A. Granada, cap. XV y XVIII. Ya en el cap. XII había sostenido que los principales cimientos y fundamentos de todos los Estados consisten «en las buenas leyes y las buenas armas. Y dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes, dejaré a un lado la consideración de las leyes y hablaré únicamente de las armas».

[124] M. Lutero, *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2001, trad. J. Abellán, p. 134.

[125] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994, trad. M. García Morente, p. 43.

[126] I. Kant, «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», II, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, ed. de R. Rodríguez Aramayo, p. 38.

[127] *Ibid*., pp. 27-28.

[128] *Ibid*., p. 39.

[129] I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, trad. A. Cortina y J. Conill, «Introducción a la doctrina del Derecho», apartado E, p. 42.

[130] *Ibid*., p. 152. Cfr. también la conclusión de «En torno al tópico…», *op. cit*., pp. 37 y ss.

[131] M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984[7], pp. 178 y 180.

[132] M. Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1967, trad. F. Rubio Llorente, p. 83. En *Economía y sociedad, op. cit*., pp. 43-44, establece ese nexo en su definición de Estado: «Por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión del monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente».

[133] H. Kelsen, *Teoría pura del Derecho*, Porrúa, México, 2002[12], trad. R. J. Vernengo, cap. II: «Derecho y moral», p. 75.

[134] *Ibid*., p. 48. Cfr. I, 6, b.

[135] *Ibid*., pp. 49-50.

[136] Cfr. *supra* § 11.- «Tienes que reformar tu vida».

[137] I. Kant, *La metafísica de las costumbres, op. cit*., p. 25.

[138] H. Kelsen, *Teoría pura del Derecho, op. cit*., «Estática jurídica», p. 130.

[139] *Ibid*., p. 126.

[140] Cfr. *supra* § 6.- «¿Existe el progreso moral?».

[141] M. García-Pelayo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985^2.

[142] M. Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1974.

[143] Cfr. *supra* § 8.- «Colmado de años, cansado de la vida».

[144] En contraste con una artificial separación entre ética pública y ética individual o personal como la observada en la obra de Rawls, y con la primacía por él postulada del *overlapping consensus* sobre las particulares concepciones del bien, Javier Muguerza ha destacado el arraigo de la ética pública en esas personales y subjetivas concepciones del bien, porque en ellas y en sus razones no públicas se hallaría el origen y la legitimidad del disenso, de la lucha por la Justicia y del progreso de ésta frente a un Derecho positivado que le opone resistencia. Véase, entre otros trabajos suyos, J. Muguerza, «A vueltas con la ética pública», en VV.AA., *Lo que hacen los sociólogos (libro-homenaje a Carlos Moya Valgañón)*, CIS, Madrid, 2007, apartados II y IV.

[145] M. Weber, «La política como vocación» y «La ciencia como vocación», en *El político y el científico, op. cit*., pp. 178 y 229-230.

[146] J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1995^2, trad. M. D. González, p. 135.

[147] O. Marquard, *Adiós a los principios*, Institució Alfons El Magnànim, Valencia, 2000, trad. Enrique Ocaña, p. 26.

[148] Cfr. «¿Puede ser sujeto autónomo quien imita a otro?», cap. XIV.12 de *Imitación y experiencia*. Del mismo libro, también XIV.13: «La racionalidad de la acción imitativa».

[149] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, trad. C. Castells, p. 46.

[150] *Ibid*., p. 242. Ver todo el cap. 9: «Los vínculos que unen». Ver también del mismo autor, para el tema de este apartado, el cap. 6, «Comunitarismo», de *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona, 1995, trad. R. Gargarela.

[151] Cfr. R. E. Shalhope, «Towards a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography», *The William and Mary Quaterly*, vol. 29, núm. 1, 1972, pp. 49-80; y D. T. Rodgers, «Republicanism: the Career of a Concept», *The Journal of American History*, vol. 79, núm. 1, 1992, pp. 11-38.

[152] Hay traducción española: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Paidós, Buenos Aires, 1972, trad. A. Vanasco.

[153] Cfr. Parte 1, cap. 2, parágrafos 3.- «The Public Good», y 4.- «The Need for Virtue». Hay nueva edición en The University of North Carolina Press, 1998. Sobre estos temas, una síntesis más reciente

del mismo autor en *La revolución norteamericana*, Mondadori, Barcelona, 2003.

[154] J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

[155] J. G. A. Pocock, «Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 3, núm. 1, 1972, p. 120.

[156] C. R. Sunstein, «Más allá del resurgimiento republicano», en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comp.), *Nuevas ideas republicanas*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 137-190.

[157] P. Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.

[158] M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996; cfr. también la discusión que este libro ha suscitado en A. L. Allen y M. C. Regan Jr (ed.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, 1998.

[159] Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998, y, entre otros artículos, «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?», *Isegoría*, núm. 33, diciembre 2005, pp. 19-50.

[160] M. Viroli, *Reppublicanesimo*, Laterza, Turín, 1999; hay traducción inglesa: *Republicanism*, Hill and Wang, Nueva York, 2002.

[161] Cfr. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, cap. VII: «La *lotta continua*».

[162] Cfr. A. Arteta, «Tolerancia como barbarie», en M. Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 51-76.

[163] J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico, op.cit*., Primera Parte, III, «El problema y sus modos». C) «La *vita activa* y el *vivere civile*», pp. 133 y ss.

[164] Aristóteles, *Política*, 1332 a.

[165] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1102 a.

[166] Aristóteles, *Política*, 1340 a.

[167] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104 b.

[168] *Ibid*., 1103 b.

[169] En el discurso de 1782 mostrando su oposición a la reforma del derecho de voto: cfr. C. B. Macpherson, *Burke*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 67.

[170] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, trad. A. Brotóns, p. 759.

[171] J.-J. Rousseau, *Del contrato social. Discursos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, trad. M. Armiño, p. 280.

[172] F. de Castro, *Derecho civil de España*, Civitas, Madrid, 1984, p. 386.

[173] Cfr. R. Treves, *Sociología del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1988, cap. IV: «La contribución de las doctrinas jurídicas».

[174] Cfr. artículo 1 del Código Civil español.

[175] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, en OC., V, Taurus, Madrid, 2006, pp. 659 y ss.

[176] Para Weber la mera costumbre se convierte en convención «cuando su validez está garantizada externamente por la probabilidad de que, dentro de un círculo de hombres, una conducta discordante habrá de tropezar con una (relativa) reprobación general y prácticamente sensible» *(Economía y sociedad*, FCE, México, 1984[7], p. 27). Por tanto, la convención coincide con el Derecho en que su garantía es externa, pero diverge de él (y del Derecho consuetudinario que, en cuanto Derecho, ya no es convención ni mera costumbre) por la forma de esa garantía, que en su caso nunca es coactiva. Kelsen es coherente con la distinción weberiana entre órdenes basados en la convicción interna y órdenes garantizados externamente cuando separa Derecho y moral y, para fundamentar su teoría pura del Estado y del Derecho, sólo quiere recurrir a la coacción externa jurídico-estatal. Parece no tener en cuenta Weber la posibilidad, que es la perspectiva que adopta este ensayo, de una convención externamente garantizada pero dotada también de convicción interna. No obstante, de sus propias premisas podría deducirse esta conclusión que él no extrae, por cuanto la dominación es para Weber (p. 43) la probabilidad de encontrar obediencia por su pretensión de representar un orden válido y legítimo y, por su parte, obediencia es la conversión de un mandato externo en una máxima íntima de conducta (p. 172). Por tanto, toda dominación, incluso la convención y aun el Derecho, se presenta ante los dominados como legítima para suscitar la obediencia en ellos y no tener que imponerse empleando únicamente la fuerza bruta, y en cuanto legítima y digna de obediencia dicha dominación ha de fundamentarse en convicciones internas: racionales, sentimentales, morales, religiosas.

[177] Lo cual puede resultar todavía más eficaz que la coacción jurídica: «Una falta contra la convención (costumbre estamental) se sanciona con frecuencia con mucha más fuerza que la que pudiera alcanzar cualquier forma de coacción jurídica, por medio de las consecuencias eficaces y sensibles del boicot declarado por los demás miembros del propio estamento. Lo que falta es únicamente el cuerpo de personas especialmente destinado a mantener su cumplimiento (juez, fiscal, funcionarios administrativos, etcétera)», en M. Weber, *Economía y sociedad, op. cit*., p. 28.

[178] A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1989, trad. E. Nolla, II, 336.

[179] Cfr. Tercera Parte: «Ejemplaridad».

[180] II, 144.

[181] II, 150.

[182] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1985, trad. M. Blázquez y P. de Vega, Libro XIX, cap. IV.

[183] *Ibid*., Libro XIX, cap. V, titulado: «Hay que tener mucho ciudado de no cambiar el espíritu general de una nación».

[184] I, 295.

[185] I, 297-98.

[186] *Id*.

[187] N. Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, trad. A. Martínez Arancón, Libro I, 11. Las citas siguientes proceden también de este capítulo.

[188] Cfr. N. Maquiavelo, *Discurso…, op.cit*., II, 2.

[189] A la religión cristiana, aduce Tocqueville, «que ha hecho a todos los hombres iguales ante Dios, no le disgustará ver a todos los ciudadanos iguales ante la ley» (I, 15); para el sociólogo, la igualdad es monoteísta y la desigualdad politeísta (cfr. II, 50). Y si de un lado se alía con la igualdad, por otro el cristianismo protege a la libertad a través de las costumbres: «La libertad ve la religión como la compañera de sus luchas y de sus triunfos, cuna de su infancia, fuente divina de sus derechos. La considera la salvaguardia de las costumbres, y las costumbres como garantía de las leyes y prenda de su propia supervivencia» (I, 43).

[190] II, cap. V

[191] II, 47-48.

[192] I, 284.

[193] I, 285.

[194] I, 96.

[195] I, 232.

[196] Cfr. Tomo II, segunda parte, cap. VIII: «Cómo combaten los americanos el individualismo con la doctrina del interés bien entendido».

[197] II, 162.

[198] Horacio, *Odas*, III, 24, v. 35.

[199] Como la formulada por Carl Schmitt en *Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy* (1923). Coherente con ella es su enemiga a la «normalidad» política —flor de la igualdad democrática— y su preferencia por la «excepción», proclamada desde el inicio mismo de *Teología política* (1922): «Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción», en *Estudios políticos*, Cultura Española, Madrid, 1941, trad. F. J. Conde, p. 35.

[200] I, 304.

[201] Cfr. *Política* 1280 b, 1281 a y 1340 b.

[202] Insiste en la idea de la participación ciudadana en varios lugares de su tratado: «Un ciudadano por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno» (1275 a); «a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése

llamamos ciudadano» (1275 b); «ciudadano en general es el que participa del gobernar y ser gobernado» (1283 b).

[203] Cfr. 1253 a.

[204] A lo largo del ensayo argumenta Arendt que en el espacio público el héroe logra su inmortalidad, que distingue cuidadosamente de la inmortalidad. La célebre sentencia reza así: «Ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico», en H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, trad. R. Gil Novales, p. 23. Según esto, la historia del yo sería un progreso desde la casa hacia la inmortalidad de la política, una conclusión que la teoría de los estadios refuta frontalmente. ¿Dónde encontraría el yo, según Arendt, su experiencia de la negatividad del mundo? Respecto a la vida del yo, sólo metafóricamente puede hablarse de una fama o de una gloria «inmortal», expresiones poéticas —como las de «pasar a mejor vida» o «descanso eterno» de otra tradición— que parecen haber seducido a la pensadora y que no desmienten la dramática seriedad de la cruenta muerte final de ese yo supuestamente inmortal. Sucede lo contrario de lo que ella imagina: el yo progresa del estadio estético a la eticidad de la polis, finito-igualitaria, donde experimenta su mortalidad, que es de naturaleza esencialmente política. Este planteamiento que aúna lo político y lo metafísico en un mismo empeño, presenta además la ventaja de poder prescindir de la artificiosa contraposición, en el interior de un hombre escindido, de dos mundos, el político y el metafísico, cada uno presidido por una categoría antagónica, la natalidad y la mortalidad, respectivamente.

[205] Anunciadas las dos en § 17 *in fine*, la primera se encuentra en los últimos párrafos de § 18.

[206] Horacio, *Odas* III, 2, 13. Cabría preguntarse, ¿qué quiere decir «morir por la patria»? Una interpretación militarizada de este verso leería en él una recomendación a inmolarse en el campo de batalla por patriotismo y vería en ese morir corporal y biológico el supremo acto de virtud, del cual serían formas atenuadas la militancia en un partido político y otras modalidades de participación pública. Para una teoría de los estadios, en cambio, «morir por la patria» significa la decisión moral de asumir la propia mortalidad integrándose, a través de las instituciones de la eticidad, en la economía de la polis y así servir al interés general de la patria. Los conceptos tocquevillianos de «patriotismo reflexivo» o de «interés bien entendido», concebidos como un lugar de encuentro entre el interés individual y el general, fallarían al no denotar el ingrediente de cruento sacrificio que comporta esa decisión moral sobre la propia finitud política.

[207] Cfr. § 15.- «Lo personal es político».

[208] Cicerón, *Sobre la república*, I, 3.

[209] *Ibid*., VI, 13.

[210] *Ibid*., V, 1.

[211] Cicerón, *Sobre los deberes*, I, 31.

[212] *Ibid*., II, 9.

[213] *Ibid*., II, 5.

[214] Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I.- El Renacimiento*, FCE, México, 1985, trad. J. J. Utrilla, «El concepto de *virtus»*, pp. 111 y ss.

[215] Los escritos por Patrizi, Sacchi, Carafa o Pontano, entre otros: cfr. Q. Skinner, *op. cit.*, cap. V.- «La edad de los príncipes». El norte de Europa y España, donde en ese tiempo sólo hubo principados y no repúblicas libres, ignoran el pensamiento del «humanismo cívico» y en cambio producen ya en el XVI algunos de los *espejos* más célebres, como *La educación del príncipe cristiano* de Erasmo, o *El reloj de príncipes* de Antonio de Guevara, este último el más leído de todos los *specula* de su siglo.

[216] *Ibid*., p. 259.

[217] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes, op.cit*., p. 22.

[218] La ambivalencia de Maquiavelo se evidencia en el diferente tenor de sus dos grandes obras: es autor del *Discurso*, un libro de hondo aliento republicano, escrito entre 1513-1520 y publicado póstumamente, pero antes, cuando en 1512 Florencia pasó una vez más a manos de los Medicis, para uso de la nueva familia gobernante compuso oportunamente *El príncipe*, a la manera del género de los *espejos*, pero desprovisto por completo, con un radicalismo que hace época, de la ejemplaridad que les sirve a éstos de sustento teórico. Como es sabido, para Maquiavelo la *virtú* que debe poseer el príncipe es aquella que le hace triunfar en el ejercicio del poder por ver de aumentar la libertad de la patria, su honor y su gloria, y las virtudes cristianas podrán ser acaso en algún momento compatibles con las necesidades de la *virtú* pero la mayoría de las veces no lo son y entonces el príncipe hará bien en desecharlas como guía de su conducta, sin excluir que en ocasiones le interese no la virtud sino la «imitación de virtud».

[219] Una exposición sistemática de esta materia en «Metafísica del ejemplo», *Imitación y experiencia*, Tercera Parte, XV.

[220] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, trad. C. Corral. La tercera parte de *La vida del espíritu* debería haberse titulado «El juicio». No la escribió pero anticipó su contenido en estas conferencias de otoño de 1970.

[221] Cfr. §18 de I. Kant, *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, trad. M. García-Morente.

[222] H. Arendt, *Conferencias…, op.cit*., «Quinta conferencia», pp. 56 y ss.

[223] Cfr. las dos monografías de A. Ferrara *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002, y *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Gedisa, Barcelona, 2008, que desarrollan las intuiciones de Arendt en la estela de Habermas situándose expresamente en el interior del giro lingüístico. En suelo norteamericano, la literatura relativa a la «ejemplaridad sin ejemplos», también dentro del giro lingüístico, ha presentado, sin embargo, una orientación mucho más influida por la obra de Derrida y la crítica literaria postmoderna: veáse A. Gelley (ed.), *Unruly Examples: On the Rhetoric of Exemplarity*, Stanford UP, 1995, y su artículo «Exemplarity», en *The Encyclopedia of Aesthetics*, ed. Michael Kelly, Oxford UP, 1998, v. 4; A. Melberg, *Theories of Mimesis*, Cambridge UP, 1995; y I. E. Harvey, *Labyrinths of Exemplarity: at the Limits of Deconstruction*, State University of New York Press, 2002. También puede consultarse el capítulo XIII de *Imitación y experiencia*: «Otras aproximaciones a la teoría contemporánea: Adorno, Girard, Derrida, Ricoeur, Genette».

[224] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1107 a.

[225] H. W. Kaufmann, *The «exemplum»: Its Morphology, Function, Evolution and Transmission*, (tesis doctoral), The University of Texas at Austin, 1994; una parte de esta tesis se publicó con el título *The Anthropology of Wisdom Literature*, Bergin&Carvey, Wesport, 1996. La autora distingue entre esas seis formas de ejemplo, pero después se centra exclusivamente en la fábula de origen folclórico; sigue su rastro en la historia antigua con ayuda del libro de Rodríguez Adrados, de constante referencia, *Historia de la fábula grecolatina*; indaga sus conexiones con la literatura oriental y finalmente desemboca en la literatura española medieval porque en ella confluirían las tres tradiciones: la clásica, la oriental y la cristiano-medieval.

[226] En Grecia, el género comienza con el encomio poético escrito en honor de los vencedores en los juegos griegos, y madura, en prosa, con la oratoria epidíctica en alabanza de los héroes y personas eminentes, y más tarde con las vidas de grandes hombres, como las que Calímaco, filólogo y bibliotecario de Alejandría, antepuso a las diversas secciones de su catálogo *(Pinakes)* de toda clase de autores, ordenados por disciplinas; creó un epígrafe especial para los hombres de letras —*Peri endoxon andron*— que serviría de inspiración para las biografías que, bajo la común rúbrica *De viris illustribus*, escribirían en latín Nepote, Suetonio o san Jerónimo. La literatura romana contaba ya con una tradición de encomios cantados en los banquetes *(carmina convivalia)* y de discursos fúnebres pronunciados para rememorar las virtudes ejemplares del difunto *(laudationes funebres)*. Varrón escribió *Imagines*, que contenía 700 semblanzas de personajes ilustres, con sus retratos, continuando la costumbre que habían observado las familias nobles de conservar en los atrios de sus casas las *imagines maiorum* o retratos de cera de sus antepasados acompañados de los datos sobre sus gestas biográficas.

[227] Cfr. Cicerón, *La invención retórica* I, 49; *Tópicos* 41-45; y *Sobre el orador* III, 204-205.

[228] En el siglo I d. C., un rétor de la época de Tiberio, Valerio Máximo, para facilitar la tarea a sus estudiantes de declamación, reunió más de un millar de noticias literarias, históricas y morales de Roma y otros pueblos extranjeros en su obra *Hechos y dichos memorables*.

[229] Véase Cl. Bremond, J. Le Goff y J. Cl. Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols *(Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Fasc. 40), 1996, con un amplio apéndice bibliográfico (que actualiza la bibliografía de la primera edición de 1982) por Jacques Berlioz, pp. 165 y ss.

[230] Novedosas aproximaciones a la imitación renacentista de los Antiguos en T. Cave, *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford Clarendon Press, 1979, centrado en su primera parte en Erasmo y Du Bellay; y T. M. Greene, *The Light in Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, Yale University Press, 1982, que inaugura la perspectiva de la complejidad de la práctica —no de la teoría— de la imitación en la obra poética de Petrarca y en la de cinco poetas renacentistas.

[231] Sobre la crisis de la ejemplaridad en el Renacimiento, dos monografías en especial: *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton UP, 1989, de J. Lyons (quien, con S. G. Nichols, Jr., coordinó la publicación colectiva *Mimesis. From Mirror to Method*, University Press of New England, Hanover, N. H., 1982), y T. Hampton, *Writing From History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, Cornell UP, 1990. Véase también *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, núm. 4, octubre 1998, que contiene varios artículos sobre la crisis de la ejemplaridad en el Renacimiento.

[232] R. Koselleck, «Historia *Magistra Vitae», Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 64. Como continuación de este artículo, véase también el de K. Stierle, «L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire», *Poétique*, 10, 1972.

[233] J. G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959, trad. J. Rovira, VII, 1, p. 191. Dios mismo «inspira estas formas y se complace en su variedad».

[234] R. W. Emerson, *Hombres representativos*, Iberia, Barcelona, 1943, trad. J. Farrán y Mayoral, pp. 16 y 25.

[235] R. W. Emerson, «Confianza en sí mismo» *(Self-Reliance)*, en *Ensayos escogidos*, Austral, Buenos Aires, 1951, trad. A. Dorta, p. 57.

[236] Cfr. el estudio introductorio de Pedro Cerezo a J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

[237] Véanse los trabajos de M. T. López de la Vieja, «Élites sin privilegios», en *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1997; y «Democracia y masas en Ortega», *Revista Estudios Orteguianos*, núm. 1, noviembre de 2000.

[238] Cuando no se indique su procedencia, las citas que siguen se toman de los capítulos 2, 4 y 5 de la meritada segunda parte de *España invertebrada*, J. Ortega y Gasset, OC., III, Taurus, Madrid, 2005, pp. 473 y ss.

[239] Cfr. dos estudios de M. Scheler: *El santo, el genio y el héroe*; y *Sociología del saber*.

[240] Cfr. I. Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y* Gasset, Tecnos, Madrid, 1986, II, 1, C): «La desigualdad humana».

[241] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 137.

[242] Siendo una de esas «situaciones» la mujer: «La *mujer* —más débil y, por tanto, más vengativa y forzada, además, de continuo, por sus inmutables cualidades personales, a la concurrencia con sus compañeras de sexo para obtener el favor del hombre— se encuentra, por lo general, en semejante "situación"», en M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, trad. J. Gaos, p. 42. Otras «situaciones» de resentimiento son: la vejez, el proletariado, la suegra, el sacerdote, el apóstata y el alma romántica.

[243] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, trad. A. Sánchez Pascual, sección novena, «¿Qué es aristocrático?», núms. 257 y 260.

[244] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, trad. A. Sánchez Pascual, p. 42.

[245] Posiblemente sea el artículo «Mirabeau o el político» (1927) donde más intensamente reverbera, en la obra del filósofo español, el antagonismo nietzscheano entre «moral de los señores» y «moral de los esclavos», del cual Ortega afirma allí que es una fórmula antipática y a la postre falsa, pero indicadora de una «realidad innegable». Y esa realidad innegable es la que, para Ortega,

justifica que los «magnánimos» estén legitimados para obrar libremente con una osada indiferencia hacia las pequeñas virtudes que cultivan los «pusilánimes».

[246] I. Kant, *¿Qué es la Ilustración*?, Tecnos, Madrid, 1993, p. 17.

[247] P. L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 1968, trad. S. Zuleta, p. 70.

[248] *Ibid*., pp. 65-73.

[249] «La identidad de un hombre (o la de una comunidad) no es más que una repetición continua de contingencias, cada una de ellas a merced de las circunstancias e importante en proporción a su familiaridad», dice M. Oakeshott al analizar una cierta disposición conservadora que todos, en mayor o menor medida, cultivamos. Las características de esta disposición «se centran en una propensión a usar y disfrutar lo que se encuentra disponible en lugar de desear o buscar otra cosa; deleitarse en lo que está presente y no en lo que estaba o podría estar. La reflexión puede dar a luz una gratitud apropiada por lo que está disponible y en consecuencia el reconocimiento de un regalo o una herencia del pasado; pero no es una mera idolatría de lo pasado que ya no está. Lo que se estima es el presente, y no se estima por sus conexiones con una antigüedad remota ni porque se reconozca como algo más admirable que cualquier alternativa presente, sino a causa de su familiaridad», en «¿Qué es ser conservador?», incluido en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, FCE, México, 2000, pp. 376-378.

[250] *Meditaciones*, VI 6.

[251] H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, trad. J. Fdez. Retenaga, p. 209.

[252] Cfr. § 15.- «Lo personal es político».

[253] F. Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990, trad. J. Feijóo y J. Seca, carta cuarta, p. 129.

[254] J.-J. Rousseau, *Julia, o La nueva Eloísa*, segunda parte, carta V, Akal, Madrid, 2007, trad. P. Ruiz Ortega, p. 234.

[255] Cfr. *Imitación y experiencia*, XIV, 3: «Tipicidad concreta y tipicidad abstracta».

[256] F. Moretti, *The Way of the World. The* Bildungsroman *in European Culture*, Verso, 1987, define con precisión el dilema, surgido en la moderna civilización burguesa, que estas novelas tratan de resolver: «El conflicto entre el ideal de *autodeterminación* y la igualmente imperiosa demanda de *socialización»* (p. 15). Durante dos siglos, las sociedades occidentales han ido reconociendo el derecho del individuo a escoger su propia idea de felicidad y construir libremente su destino, pero, por otra parte, como sistema de relaciones sociales y políticas, deben ser capaces de integrar a ese mismo individuo en un orden precedible, regular, «normal». «¿Cómo puede la tendencia hacia la *individualidad*, que es el necesario fruto de una cultura de autodeterminación, coexistir con la opuesta tendencia hacia la *normalidad*, que es el resultado igualmente necesario del mecanismo de socialización?» (p. 16). Para Moretti, éste es sólo el primero de los problemas, siendo el segundo la obligación que tiene esa normalidad social de crearse una legitimidad simbólica, para que el

individuo se someta a ella no por miedo sino porque, habiendo interiorizado sus principios, llegue a considerarlos como propios.

[257] Cfr. I. Kant, *La crítica del juicio*, § 46 y siguientes.

[258] Cfr. *supra* § 9.

[259] J. Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, trad. P. Azcárate, p. 137.

[260] Cfr. G. Simmel, «La ley individual», cap. IV de *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Altamira, Buenos Aires, 2001, trad. E. Vernik.

[261] M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984[7], p. 172. Cfr. también p. 712. Como figuras carismáticas, Weber se refiere usualmente a dos: el héroe guerrero que triunfa en muchas batallas, y el profeta que anuncia revelaciones divinas. No desarrolla lamentablemente una teoría del héroe y, en cuanto al profeta, en sus análisis de sociología de la religión distingue entre una profecía «ética», que predica una obedicencia, y una profecía «ejemplar», en la cual el camino de salvación se alcanza siguiendo el ejemplo del profeta e imitando su vida (cfr. p. 362).

[262] *Ibid*., Primera parte, III, 5.- «La rutinización del carisma». Un resumen en «Introducción a la ética económica de las religiones universales *(Einleitung)*, en M. Weber, *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid, 1997, trad. E. Gavilán, pp. 359-360: «Con la muerte del profeta o del príncipe guerrero surgía la cuestión de la sucesión. Se resolviera por elección (primitivamente, no votación sino selección de acuerdo con el carisma) o por objetivación sacramental del carisma (designación del sucesor mediante consagración, sucesión hierocrática o apostólica) o por la creencia en la cualificación carismática del linaje (carisma hereditario, monarquía hereditaria o hierocracia hereditaria), se iniciaba así el dominio de las *reglas*. El príncipe o el hierócrata no dominaba ya en virtud de cualidades personales sino en virtud de cualidades heredadas o adquiridas o en virtud de legitimación a través de un acto electivo. *El proceso de rutinización se había puesto en marcha, y eso significaba tradicionalización»*. La legitimidad tradicional está ligada a los precedentes del pasado y en cuanto tal orientada por reglas, lo que supone ya un principio de racionalización, si bien de una naturaleza distinta de la que anima a la legitimidad legal-burocrática.

[263] M. Weber, *Economía y sociedad, op.cit*., p. 173.

[264] *Ibid*., pp. 25 y 170.

[265] Cfr. *supra*, § 21.

[266] Cfr. «La racionalidad de la acción imitativa», XIV, 13, de *Imitación y experiencia*.

[267] W. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 1987, trad. A. Scherp, pp. 18-20.

[268] Sobre las analogías entre la oralidad primaria y secundaria, señala Ong *(ibid*., p. 134) lo siguiente: «Con el teléfono, la radio, la televisión y varias clases de cintas sonoras, la tecnología electrónica nos ha conducido a la era de la "oralidad secundaria". Esta nueva oralidad posee asombrosas similitudes con la antigua en cuanto a su mística de la participación, su insistencia en un sentido comunitario, su concentración en el momento presente e incluso su empleo de fórmulas».

[269] C. M. Bowra, *La imaginación romántica*, Taurus, Madrid, 1972, trad. J. A. Balbontí, p. 13.

[270] Aristóteles, *Poética*, 1451 b.

[271] «Example, the only argument of effect in civil life», sentenció Edmund Burke en *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), quejándose de los malos ejemplos que la facción de los «amigos del rey» estaba ofreciendo en el Parlamento de su época, con perversas consecuencias políticas y morales.

[272] B. Castiglione, *El cortesano*, Libro IV, Espasa-Calpe, Madrid, 1984,[5] trad. de Juan Boscán, p. 315.

[273] Cfr. *supra* §18, «Coacción *vs*. persuasión, o sobre la articulación ley/costumbre».

[274] Aunque no faltaron del todo alusiones a ella, no fue la confianza una de las preocupaciones teóricas principales de la sociología clásica, porque cuando esta disciplina se desarrolló existía aún en las sociedades decimonónicas una ideología fuerte que las cohesionaba eficazmente sin necesidad de una expresión individual de confianza. Pero, tras los movimientos de liberación subjetiva que han dejado el espacio público expuesto al mismo tiempo a la anomia y a la burocratización, las subjetividades resultantes ya no encuentran tan obvia como antaño la necesidad de confiar en los demás o en las instituciones, y en ese momento la confianza se convierte en un problema y también en un tema de gran interés, al que los téoricos del capital social han prestado últimamente particular atención. Suele distinguirse entre confianza social *(trust)* y confianza política *(confidence)*: la primera se describe como privada, particularizada, fuerte *(thick)*, mientras que la segunda, por contraste, sería institucional, generalizada, tenue *(thin)*. En la literatura del capital social se ha estudiado ampliamente la primera (D. Gambetta, R. Hardin, R. D. Putnam, entre otros), pero mucho menos la segunda. E. M. Uslaner, en *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge University Press, 2002, contrapone una «confianza estratégica», basada en la experiencia y el cálculo, posible sólo en el seno de relaciones interpersonales, y una «confianza moralista», entendida como fe genérica y abstracta en la gente, en las instituciones, en la humanidad y en su futuro. Lo interesante de su perspectiva estriba en que, al centrarse en esta segunda clase, desplaza el estudio de la confianza desde el mundo privado al público, pero comparte con los demás la asunción, típicamente moderna, que reserva el elemento personal en exclusiva a la esfera privada y no imagina siguiera que ese elemento pueda tener papel alguno en la pública, donde rige por principio la más absoluta despersonalización. La teoría de la ejemplaridad pública, en cambio, recupera la dimensión personal de la esfera pública y destaca el hecho de que toda confianza, también la política, proviene de las personas que, mediante sus acciones, se hacen acreedoras y dignas de ella.

[275] Para una interpretación filosófica del *dictum* «predicar con el ejemplo», cfr. *Imitación y experiencia*, p. 383.

[276] Cfr. B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, caps. 3 y 4: «El principio de distinción» y «Una aristocracia democrática».

[277] Reclamaba buenas costumbres, por ejemplo, el artículo 10 de la Ley española del Notariado de 1862. En «Ejemplaridad y fe pública», apartado IV, *Anales de la Academia Matritense del Notariado*, tomo XLVII, curso 2006/2007, Colegio Notarial de Madrid, 2009, pp. 163-190, se examinan fórmulas atañaderas a la ejemplaridad de la figura del notario, como «ser de buenas costumbres», observar una conducta que no «afecte al decoro de la profesión» o «dé lugar al desmerecimiento en el

concepto público». El concepto jurídico indeterminado «buenas costumbres» sigue vigente en el Código Civil español en materia de herencia y obligaciones (artículos 792, 1116 y 1271.3º).

[278] Cfr. artículo 1889 del Código Civil español. Esa locución, «buen padre de familia», procede de la literatura romana (Cicerón) y en particular agrícola (Columella), que usan la expresión *diligens* (y también *bonus, prudens) pater familias*. Estos autores tomaban al padre de familia romano, poseedor y administrador de una finca agrícola, como modelo de responsabilidad. De esta clase de hombre se espera un comportamiento cuidadoso, económico, moderado, puntual, cumplidor escrupuloso de sus obligaciones *(officia)*. De ahí pasó a los juristas romanos clásicos y postclásicos y, a través del Derecho intermedio, a los códigos contemporáneos. Véase P. Beltrán de Heredia de Onís, «El buen padre de familia», *Estudio de Derecho Civil en Homenaje al profesor J. Beltrán de Heredia y Castaño*, Universidad de Salamanca, 1984, pp. 69 y ss., quien sostiene que la diligencia del buen padre de familia no es la que se le supone al hombre medio o mayoritario sino una mucho más exigente que se corresponde con lo que los glosadores medievales llamaban *«diligentia exactissima»*.

[279] Véase M. García-Pelayo, «Ensayo de una teoría de los símbolos políticos» en *Mitos y símbolos políticos*, Taurus, Madrid, 1964, pp. 139-140, donde se afirma: «La concentración en una unidad de energías dispersas en cuanto que es capaz de generar un proceso de co-incidencia entre individuos pertenecientes a un grupo que, a través del símbolo, se sienten unificados por su participación en lo simbolizado e impulsados y sostenidos en el proceso de actualización de la vida del grupo. En resumen: la función del símbolo político no se agota en comunicar algo, como el mero símbolo discursivo o lógico, sino que tal comunicación no es más que el supuesto para promover y sustentar el proceso integrador; su función no es sólo dar a conocer unas significaciones, sino transformarlas en acción».

[280] *Ibid*., «Símbolos y conciencia mítica», pp. 162 y ss.

[281] M. García-Pelayo, «La funcionalidad del mito», apartado 3.2 de «Mito y actitud mítica en el campo político», *Los mitos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

[282] Como dice M. García-Pelayo, «la Corona no es solamente un símbolo del poder en el sentido que generalmente se le da hoy a esta palabra, es decir, no es meramente una realidad material portadora de significaciones inmateriales o algo que desde un fenómeno remite a una idea, sino que, además de ello, es símbolo en el profundo sentido de una realidad material que hace visible y operante una realidad inmaterial, que condensa o cosifica una realidad o fuerza invisible y sobrenatural y que, por tanto, cancela la separación entre ser y significación, pues *es* lo que significa», en «La Corona. Estudio sobre un símbolo y un concepto político», *Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 21.

[283] W. Bagehot, *La constitución inglesa*, La España moderna, Madrid, s.f., trad. Adolfo Posada, p. 58.

[284] *Ibid*., p. 5.

Sobre el autor

Javier Gomá Lanzón nació en Bilbao en 1965. Es doctor en Filosofía y licenciado en Filología Clásica y en Derecho. Ganó las oposiciones al Cuerpo de Letrados del Consejo de Estado con el número 1 de su promoción. Desde 2003 es director de la Fundación Juan March. Por *Imitación y experiencia*, el primer libro de esta tetralogía, obtuvo el Premio Nacional de Ensayo de 2004. Ha reunido sus artículos, ensayos y conferencias en *Ingenuidad aprendida, Todo a mil* y *Razón: portería*. En 2012 fue elegido por la revista *Foreign Policy* (en español) uno de los cincuenta intelectuales iberoamericanos más influyentes.

© 2009, Javier Gomá
© 2014, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-1572-8
Diseño de cubierta: Estudio Pep Carrió
Conversión ebook: Newcomlab, S.L.

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*.
El copyright estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

www.megustaleer.com

Índice

Ejemplaridad pública
La cuestión palpitante
Primera Parte. Democracia
- I. Nihilismo y civilización
- II. La bella vulgaridad
- III. La causa de nuestro actual descontento

Segunda parte. Virtud
- IV. Una *paideia* para el pueblo
- V. Propedéutica ómnibus
- VI. La auténtica fuente de moralidad social

Tercera parte. Ejemplaridad
- VII. Ejemplaridad aristocrática
- VIII. Principios de ejemplaridad igualitaria
- IX. Vulgaridad reformada
- X. Especial responsabilidad del ejemplo político

Notas
Sobre el autor
Créditos